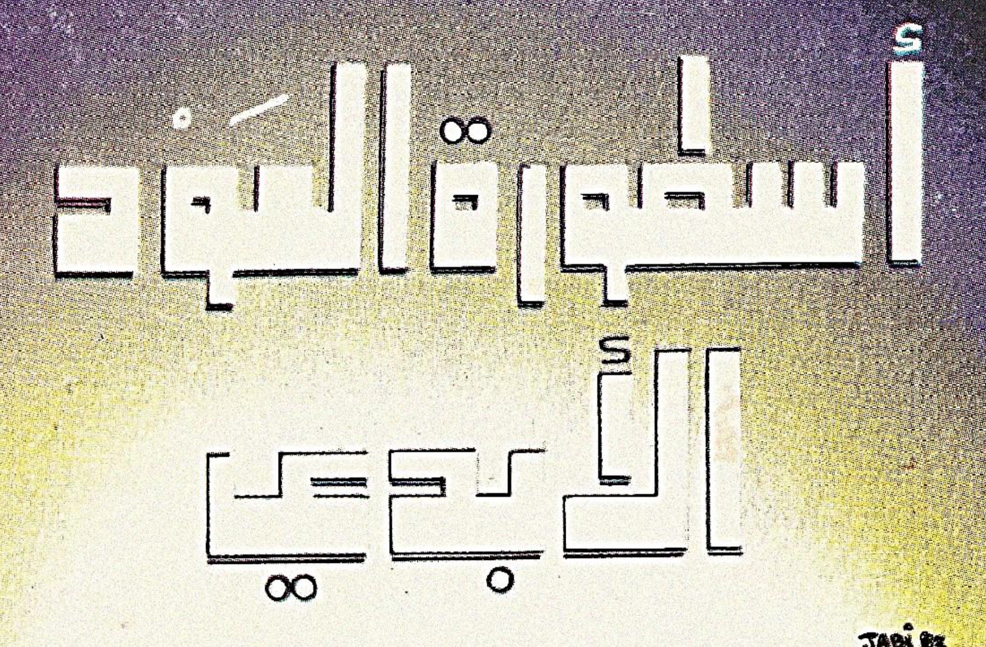
تأليف العلامة
مرسيا إلياد

ترجمه عن الفرنسية
نهاد خياطة

أسطورة العود الأبدي



علي مولا



دمشق ــ اوتوستراد المزة

هاتف ٢٤٤١٢٦ ــ ٢٤٣٩٥١

تلكس ٤١٢٠٥٠

ص. ب: ١٦٠٣٥

العنوان البرقي

طلاسدار

TLASDAR

ريع الدار مخصص

لصالح مدارس ابناء الشهداء في القطر العربي السوري

أ

أسطورة العود الأبدي

الطبعة الأولى
١٩٨٧

تأليف العلامة
مرسيا إلياد

أسطورة العَوْدِ الأبدي

ترجمه عن الفرنسية
نهاد خياطة

مقدمة المؤلف

لولا خوفنا من المبالغة في الإعلان عمّا نطمح اليه، لكنّا وضعنا لهذا الكتاب عنواناً فرعياً آخر هو «مدخل الى فلسفة التاريخ»؛ لأن هذا هو معنى هذه المقالة في نهاية المطاف. لكننا، اذ اعتمدنا له عنوان «اسطورة العَوْد الأبدي»، آثرنا، بدلاً من تحليل الظاهرة التاريخية تحليلاً نظرياً، ان ندرس المفاهيم الأساسية في المجتمعات القديمة التي وإن كانت عرفت شكلاً من التاريخ، الا انها كانت تعمل جاهدةً على الاّ تُدخلَه في اعتبارها.

حين ندرس المجتمعات التقليدية تستوقفنا هذه السّمة: رفض الزمن الحسّي التاريخي من قبل هذه المجتمعات، وحنينها الى العودة دورياً الى زمن الأصول الميطيقية Mythique، الى «الزمان الكبير». فالمعنى والوظيفة لما دعوناه بـ «النماذج وَالتكرار» يتكشّفان عندما نقف على ما ترمي اليه هذه المجتمعات عندما كانت ترفض الزمن الحسي، وتقاوم كل محاولة «تاريخية» مستقلة يراد منها الدخول في تاريخ لا يحكمه نظام النماذج البدْئية Archétypes. هذا «الدفْع بعدم القبول»، وهذا الاعتراض، ليْسا مجرد أثر من ميل المجتمعات البدائية الى المحافظة، كما يثبت هذا الكتاب ذلك. بل ان هناك، في رأينا، ما يسوّغ لنا ان نقرأ في هذا الازدراء للتاريخ، اي للحوادث التي ليس لها مثال فيما يتجاوز التاريخ، وفي هذا الرفض للزمن التاريخي المتصل قيمة ميتافيزيقية معينة للوجود البشري. لكن هذه القيمة

ليست أبداً بالقيمة التي تحاول بعض التيارات الفلسفية التي جاءت بعد هيغل ان تضفيها عليه، ولا سيما الماركسية والفلسفة التاريخية والوجودية، منذ اكتشاف «الإنسان التاريخي»، اعني الإنسان الذي يكون كذلك بمقدار ما يخلق نفسه في قلب التاريخ.

على اننا لن نتناول في هذا البحث مشكلة التاريخ بما هي كذلك؛ لأن خطتنا الأولى هي ان نستخلص بضعة خطوط من القوة الرئيسية في الميدان النظري (العقلي) الفاعلة في المجتمعات القديمة. ولقد بدا لنا ان عرْضاً بسيطاً لهذه الأخيرة لا يخلو من فائدة خصوصاً للفيلسوف الذي اعتاد ان يجد المشكلات ووسائل حلّها في النصوص الفلسفية التقليدية أو في أوضاع التاريخ الروحي في الغرب. ولقد كان اعتقادنا منذ زمن بعيد ان الفلسفة الغربية معرّضة «للتأقلم» Se Provincialiser، ان جاز لنا التعبير، للأسباب التالية:

اولاً ، بالاقتصار على تقليدها الخاص وتجاهلها ، مثلاً ، للمشكلات والحلول التي جاء بها الفكر الشرقي ؛ ثانياً ، بالامتناع عن الاعتراف بأن « مواقف » انسان الحضارات التاريخية ، زرايةً بخبرة الانسان « البدائي » ، تابعة للمجتمعات التقليدية . وقد نذهب الى ان الانتروبولوجيا الفلسفية عندها ما تتعلمه من القيمة التي أضفاها على موقعه من العالم إنسان ما قبل سقراط (او بعبارة اخرى ، الإنسان التقليدي) ؛ بل ان المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ربما تتجدد بمعرفتنا للأنطولوجيا القديمة . في عدد من أعمالنا السابقة ، وعلى وجه الخصوص « بحث في تاريخ الأديان » ، حاولنا ان نعرض للمبادىء التي تنهض عليها هذه الأنطولوجيا القديمة ، من غير ان نزعم اننا قدّمنا بياناً متماسك البنية ، او شاملاً لكل تفصيل .

ولعل ما يؤسفنا أشد الأسف الّا تحمل هذه المحاولة التي نضعها بين يدي القارىء هذا البيان الوافي .

اننـا ، ونحن نخاطب الفيـلسوف كما نخاطب العـــالم بالإتنولوجيا او المستشرق وعلى وجه الخصوص الإنسان المثقف وغير المختص ، كثيراً ما وجدنا انفسنا مضطرين الى ان نوجز في صيغة إجمالية ما لو أردنا تفصيله وبيان فروقه لاقتضى منا مجلداً ضخماً ؛ اذ لو تعمقنـا في البحث لأفضى بنا الى عرض للمصادر واصطناع لغة فنية مما قد يثني عزيمة الكثير من القراء . على حين كان همنا ، اكثر من تزويد أصحاب الاختصاص بسلسلة من الشروح على هامش مشكلاتهم الخاصة، ان تلفت انتباه الفيلسوف والمثقف عموماً الى مثل هذه المواقف الروحية التي وإن كانت تجاوزتها أقاليم كثيرة في العالم ، الا انها تظل مع ذلك عظيمة الفائدة لمعرفة الإنسان والتاريخ . ثم ان اعتباراً من الصعيد نفسه حَمَلنا على الاقتصار على الضروري من المراجع حتى ليتناهى احياناً الى اشارة بسيطة .

كنا بدأنا هذا البحث في عام ١٩٤٥ م، ولم يَتَسَنَّ لنا متابعته وإنجازه الا بعد عامين من ذلك التاريخ. ويرجع الفضل في ترجمة المخطوط الروماني (الى الفرنسية) للسيدين جان غويار وجاك سوكاس اللذين نعرب لهما هنا عن عظيم امتناننا. مرةً أخرى، قام زميلنا العالم وصديقنا جورج ديميزيل فكلّف نفسه عناء قراءة الترجمة مخطوطةً، وبذلك أتاح لنا تصحيح بعض الأخطاء.

كاسكايس، آذار (مارس) ١٩٤٥
باريس، أيار (مايو) ١٩٤٧

مِرسيا إلياد

الفصل الأول

النماذج والتكرار

المشكلة

يتصدّى هذا الكتــاب لدرس جوانب معينــــة من الأنطولوجيا القديمة؛ او بتعبير أدقّ لدرس مفهومــي « الكائن » être و« الواقع » Réalité . وهما مفهومان نستطيع ان نستخلصهما من مسلك إنسان المجتمعات قبل الحديثة. ويشتمل تعبير « المجتمعات قبل الحديثة »، أو« التقليديـة »، على العـالم الـذي ندعــــوه عادةً ب « البدائي »، كما يشتمل على الثقافات القديمة في آسيا وأوروبا وأميركا.

من الواضح ان المفاهيم الميتافيزيقيه في العالم القديم لم تكن مصوغة دائماً في لغة نظرية، وإنما كان الرمز

والأسطورة والطقس تُعبّر، على أصعدة مختلفة وبوسائل خاصة، عن نظام يمكننا اعتباره نوعاً من الميتافيزيقا في هذه المجتمعات. ومع ذلك، ان من الاساسي ان نتفهم ما تنطوي عليه جميع هذه الرموز والأساطير والطقوس من معنى عميق لكي نستطيع ترجمتها الى لغتنا المعتادة. فلو كلفنا انفسنا عناء الغوص على المعنى الأصلي الذي تنطوي عليه الأسطورة القديمة او الرمز القديم، لوجدنا ان هذا المعنى يكشف عن وعي لموقف معين من الكون، وعن موقف ميتافيزيقي بالتالي. ولعل من غير المجدي ان نبحث في اللغات القديمة عن الاصطلاحات التي ابتدعتها وصاغتها، بعناية فائقة، تقاليدنا الفلسفية الكبرى: فكلمات من مثل «الكائن» être، و«اللا ـ كائن» Non- être، و«الواقعي» (او الحقيقي) Réel، و«غير الواقعي» Irréel، و«الصيرورة» Devenir، و«الوهمي» Illusoire، وغيرها كثير، لا وجود لها في لغة اهالي اوستراليا الأصليين، او في لغة سكان ما بين النهرين الأقدمين.

لكن، إن كانت الكلمة لم تكن، فقد كان «الشيء» كائناً: حَسْبُهُ ان «يُقال» — اي ان نكشف عنه على نحو متماسك البنية، متوسلين الى ذلك بالرموز والأساطير.

لو راقبنا المسلك العام لدى الإنسان القديم لاستوقفتنا هذه الحقيقة: ليس للأفعال الإنسانية بالمعنى المخصوص، ولا لأشياء العالم الخارجي، قيمة ذاتية مستقلة. فالشيء اوالفعل يكتسب قيمته، ويصير بالتالي «حقيقياً» لأنه يشترك، على نحو او آخر، في حقيقة تعلو عليه. من بين كثير من الأحجار حجر واحد «يتقدس»، فما نلبث حتى نجده — تبعاً لذلك — مشبعاً بـ «الكينونة»، لأنه يشكل تجلياً للقدسي، او يمتلك «مانا» (قوة فاعلة أو تأثيراً سحرياً)، او ينبئنا شكله برمزية معيّنة او يذكرنا بفعل ميطيقي (اسطوري) الخ.. فالشيء يبدو وكأنه وعاء لـ «قوة خارجية» تفرقه عن محيطه وتمنحه «معنى» و«قيمة». وقد تقيم هذه القوة في ماهية الشيء نفسه او في صورته؛ فالصخرة تتكشف عن قدسية لأن وجودها بالذات هو تجلٍّ للقدسي: لا تنسحق ولا تنثلم، فهي مالا يكونه الإنسان؛

تقاوم الزمان، وتزيد حقيقتها من ديمومتها. هو ذا حجر من اكثر الاحجار ابتذالاً يرتقي الى مرتبة «حجر كريم»، اي ممتلىء بقوة سحرية او دينية بسبب مُن صورته الرمزيـة وحدها او بسبب من أصله: حجر الصاعقة، الذي يُعتقد انه سقط من السماء؛ الدرّة، لأنها جاءت من أعماق المحيط. احجار أخرى تتقدس، لأنها مقام أرواح السلف (الهند، اندونيسيا)، او لأنها كانت ــ الى عهد قريب ــ مسرحاً تجلت فيه الألوهة (كما هو الحال في بيت ايل الذي جُعل سريراً ليعقـوب)، او مذبحاً لقربـان، او موضعـاً لميثاق.

لنأتِ الآن الى الأفعال البشرية، ونريد بها الأعمال التي لا تخضع للتلقائية المحضة؛ ان معنى هذه الأفعال وقيمتها لا يرتبطان بمعطياتها الفيزيقية الخام، بل بما هي إعادة لفعل بدْئي، وتكرار لمثال ميطيقي. فالطعام ليس مجرد عملية فيزيولوجية، بل تجديد او إحياء لتناول قربان. والزواج وحفلات الجنس الجماعية (التهتك) ترجع الى نماذج أصلية Archétypes ميطيقية. وإنما يكررها الإنسان القديم لأن

الآلهة او «الأسلاف» او الأبطال كانوا قدّسوها في البدء (في ذلك الزمان).

«البدائي»، او الإنسان القديم، في تفصيل مسلكه الواعي، لا يعرف فعلاً لم يقم به آخر، او لم يعشْهُ آخر، آخر لم يكن بشراً. فما يفعله قد سبق لمن كان قبله ان فَعَله؛ وما حياته الا تكرار متصل لبوادر ابتدرها آخرون غيره.

ان هذا التكرار الواعي لبوادر نموذجية معيّنة يكشف عن انطولوجيا أصلية: ما تنتجه الطبيعة، وما يصنعه الإنسان، لا يجد «حقيقته» ولا «هُويّته/ الا بمقدار نصيبه من حقيقة متعالية. والفعل لا معنى له ولا «حقيقة» الا ان يكون إعادة لفعل بدْئي.

ولعل ما يعيننا على معرفة بنية هذه الأنطولوجيا القديمة ان ننتزع مجموعات من الوقائع من مختلف الثقافات. وكان همنا الأول هو العثور على امثلة تظهر لنا، على أوضح ما يكون، آلية الفكر التقليدي؛ بعبارة أخرى، على وقائع

تعيننا على فهم «كيف» و«لماذا» يصبح شيء ما في نظر انسان المجتمعات ما قبل الحديثة «حقيقياً». ما يهمنا، قبل كل شيء، ان نفهم هذه الآلية حتى نستطيع بعد ذلك ان نتصدّى لمشكلة الوجود الإنساني و«التاريخ» في أفق الروحية القديمة.

لذلك قسمنا هذا الملف الى هذه العناوين الكبيرة:

اولاً: الوقائع التي تظهر لنا ان «الحقيقة» في نظر الإنسان القديم، مرتبطة بمحاكاة نموذج سماوي.

ثانياً: الوقائع التي تظهر لنا كيف تكتسب «الحقيقة» هذه الصفة عن طريق مساهمتها في رمزية المركز: فالمدن والمعابد والمنازل تصبح «حقيقية» بامتصاصها في «مركز العالم».

ثالثاً: ثم، الطقوس والأفعال الدنيوية ذات الدلالة التي لا تحقق معناها الذي يُمنح لها الا لأنها «تكرر» عمداً أفعالاً كان باشرها في الأصل آلهة أو أبطال أو أسلاف.

إن عرض هذه الوقائع من شأنه ان يجتذبنا الى درس المفهوم الأنطولوجي الكامن، الذي سوف نتولّى فك رموزه فيما بعد، وهذا وحده كاف لتبرير ذلك.

الأقاليم والمعابد والمدن ونماذجها السماوية

في معتقدات ما بين النهرين، لدجلة نموذج سماوي هو النجم «عنونيت»، وللفرات نموذج هو نجم السنونو. ثمة نص سومري يحدثنا عن «إقامة اشكال من الآلهة»، حيث توجد «(ألوهة) الماشية والحبوب». وعند أقوام «الألطا»، للجبال نموذج في السماء. وفي مصر القديمة، يسمون الآلهة والأشخاص بحسب «الحقول» السماوية: كانوا يبدؤون بالتعرف على «الحقول السماوية»، ثم يعمدون الى مواحدتها بالجغرافيا الأرضية.

في الكوسمولوجيا الايرانية، كل ظاهرة أرضية، سواء أكانت مجردة أم حسية، تطابق تسمية سماوية، مفارقة، غير مرئية؛ اي، تطابق «فكرة» بالمعنى الأفلاطوني. كل شيء، كل مفهوم، فإنما يتبدّى في مظهر شفعي (مزدوج): أحدهما «منوك» Mênôk، والآخر «جيتيك» Gêtîk. فهناك سماء مرئية، وسماء أخرى غير مرئية. وأرضنا تتطابق مع أرض أخرى سماوية. كل فضيلة نتحلى بها في هذه الدنيا،

لها نظير سماوي يمثل الحقيقة الصحيحة... السنة، الصلاة، وكل ما يتجلّى في الـ «جيتاه (الدنيا)» هو في الوقت نفسه «منوك». وما الخلق الا انقسام (وحدة) الى شطرين. من وجهة نظر كوسموغونية (ولادة الكون)، المرحلة الكونية الموصوفة بـ «المنوكية» تسبق المرحلة «الجيتيقية».

وللمعبد على وجه الخصوص ـــ وهو المكان المقدس بامتياز ـــ نموذج سماوي: على جبل سيناء، اطلع الإله يهوه النبيّ موسى على «صورة» قدس الأقداس الذي يجب عليه ان يشيّده: «فيصنعون لي مقدساً فأسكن فيما بينهم. بحسب جميع ما أنا مُريك من شكل المسكن وشكل جميع آنيته كذلك فاصنعوا» (الخروج ٢٥: ٨، ٩). «فانظرْ واصنعْ على المثال الذي انت مُراهُ في الجبل» (الخروج ٢٥: ٤٠). وعندما أعطى داود ابنه سليمان رسم بنيان الهيكل والمقدس وجميع الآنية قال له مؤكداً: «... جميع ذلك تلقّيته مكتوباً بيد الرب لأفهم جميع أعمال الرسم» (اخبار الأيام الأول ٢٨: ١٩).

أقدم وثيقة تتعلق بنموذج «قدس الأقداس» هي كتابة «غوديا» المتعلقة بمعبد شيّده في «لكاش». فقد رأى الملك في الحلم الإلهة «ندابا» التي أظهرته على لوح جاء فيه ذكر النجوم النافعة وأحد الآلهة يطلعه على رسم الهيكل. جميع المدن البابلية كان لها نموذج في المجموعة البرجية: مدينة «سيفار» نموذجها السرطان، ونينوى نموذجها الدب الأكبر، وآشور نموذجها القوس. وقد أمر الملك سنحريب ببناء مدينة نينوى على حسب «الخطة المرسومة منذ الأزمنة السحيقة في هيئة السماء». والمثال لا يسبق التصميم الأرضي في الزمان وحسب، وإنما هو يوجد في اقليم مثالي (سماوي) في الأزل ايضاً. وهذا ما أعلنه سليمان: «وأمرتني ان ابني هيكلاً في جبل قدسك ومذبحاً في مدينة سكناك على مثال المسكن المقدس الذي هيأته منذ البدء» (الحكمة ٩ : ٨).

قبل أن تُبنى مدينة اورشليم بيد الإنسان، كان ثمة اورشليم سماوية قد خلقها الله: وإليها يشير النبي في رؤيا

باروخ السريانية: «أتعتقد ان هذه هي المدينة التي قلت لها: في راحة يدي شيدتك؟ البنيان الذي تجدونه الآن في وسطكم ليس هو البنيان الذي تجلّى فيّ، انه البنيان الذي كان مهيئاً منذ ان نَوَيْتُ خلق الفردوس وأَرَيْتُهُ آدم قبل الخطيئة». وقد ألهبت أورشليم السماوية الوحي عند جميع انبياء العبرانيين (طوبيا ٨: ١٦، اشعيا ٥٩: ١١ وما بعدها، حزقيال ٦٠، الخ..). ولكي يُري الله حزقيال مدينة اورشليم اختطفه في رؤيا وحمله الى جبل شاهق (٦٠: ٦ وما بعدها). وتحفظ لنا نبوءات كيبيل ذكرى اورشليم الجديدة التي يتألق في وسطها «هيكل ذو برج هائل يسامق السحاب ويراه الكل». لكن اجمل وصف لأورشليم السماوية ما نجده في رؤيا يوحنا (٢١: ٢ وما بعدها): «وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة اورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كالعروس المزينة لرجلها».

وإننا لنجد النظرية نفسها في الهند وما حولها: جميع المدن الملكية الهندية، حتى الحديثة، تبنى على المثال

الميطيقي للمدينة السماوية حيث كان الملك الكوني (او سيد الكون) يسكن في العصر الذهبي. وبما ان الملك الأرضي يقتدي بالملك السماوي في كل شيء، يضطر الى احياء العصر الذهبي، وتحْيين حكم العدالة المطلقة، وهي فكرة سوف نعرض لها في سياق هذه الدراسة. فمثلاً، قصر قلعة «شيكاري» في سيلان، مبني على مثال مدينة «الكامندا» السماوية. كذلك فإن المدينة المثلى عند افلاطون ذات نموذج سماوي. «الصور» الأفلاطونية ليست صوراً نجمية؛ لكن إقليمها الميطيقي أقيم مع ذلك بناء على تخطيط فوق ــ ارضي.

وبذلك يكون العالم الذي يحيط بنا، حيث نستشعر حضور الإنسان وفعله (علمه، أثره) ــ الجبال التي يتسلقها، والأقاليم التي يسكنها ويطوّعها، والأنهار التي يسخرها للملاحة والمدن والأماكن المقدسة ــ يكون هذا العالم ذا نموذج فوق ــ ارضي، كأن يكون هذا النموذج «مخططاً»، او، «رسماً»، او، مجرد «زوج» يوجد تحديداً في مستوى كوني أعلى. لكن ليس لكل ما «في العالم الذي

يحيط بنا » نموذج من هذا النوع. فالأقاليم القاحلة، مثلاً، التي تسكنها الهُوْلات Monstres او الغيلان، وكـذا الأراضي البور، والبحار المجهولة التي لا يجسر ملاح على الإبحار فيها.. الخ، هذه كلها لا تقتسم مع مدينة بابل، او مع الاسم المصري، امتياز نموذج خاص بها، بل تتطابق مع نموذج ميطيقي من طبيعـة أخـرى: جميـع هذه الأقـاليم الوحشية، غير المحروثة... الخ؛ انما يتمِثلها العماء Chaos، وتنال نصيبها من الكيفية غير المتمايزة، وغير المتشكلة، وهي حالة ما قبل الخلق. ولذلك كان عندما يمتلك أناس مثل هذه الأقاليم، أي عندما كانوا يبدؤون باستغلالها، كانوا يعمدون الى اداء الطقوس التي تكرر رمزياً فعل الخلق؛ المنطقة البور «تتكّون» اولاً، ثم يسكنها الناس بعدئذ. لنا عودة بعد قليل الى مِعنى الاحتفالات التي تقام بمناسبة الاستيلاء على قطر اكُتشف حديثاً. لكن ما نريد تبيانه الآن هو أن العالم الذي يحيط بنا، العالم الذي مدّنته يد الإنسان، لا يكتسب شرعية أخرى غير الشرعية التي ترتد الى النموذج فوق الأرضي الذي جاء هذا العالمُ على مثاله.

الإنسان يبني طبقاً لنموذج. فالنماذج السماوية لا تقتصر على المدينة والمعبد وحسب، وإنما تشمل كل اقليم يسكنه وما فيه من انهار تروي أراضيه، وحقول تمدّه بالغذاء... الخ. ان مخطط مدينة بابل يرينا المدينة في وسط اقليم دائري واسع يحيط به نهر «عامر»، تماماً كما تمثل السومريون الفردوس من قبل. في الثقافات البلدانية Cultures urbaines، ليس ما يضفي على الأشياء صفة الحقيقة والشرعية مثل مقاسمتها لنموذج مثالي.

الإقامة في بقعة جديدة، مجهولة وغير محروثة، تساوي فعلاً من الخلق. عندما استولى المعمرون الاسكانديناف على إيسلاندا، «لاندناما»، واستصلحوا اراضيها، لم يعتبروا هذا العمل عملاً أصيلاً ولا بشرياً او دنيوياً، بل لم يكن في نظرهم الا تكراراً لفعل بدْئي: تحويلاً من «العماء» Chaos الى «الكون» Cosmos بفعل إلهي من أفعال الخلق. وهم عندما كانوا يعملون في الأرض القاحلة، كانوا يكررون عملاً قد قامت به الآلهة التي نظمت الكون ومنحته الأشكال

والضوابط. بعبارة أخرى، لا يصبح الغزو الاقليمي حقيقياً الا بعد (او على الأصح: بواسطة) اداء طقس الاستيلاء الذي ما هو الا نسخة من الفعل البذْئي الذي تمّ عند خلق العالم. في الهند الفيدية Védique لا يكون الاستيلاء على اقليم مشروعاً الا بتشييد مذبح على اسم الإله آغني Agni. «يقال ان الإنسان، أقام، بعد أن يكون بنى غرْهابيتا، وجميع الذين يبنون مذبحاً للنار، يقيمون»، هكذا تقول «ساتاباتا براهمانا» (٧: ١، ١، ١ ـ ٤). لكن تشييد مذبح على اسم «آغني» ليس غير محاكاة ميكروكوسمية (كونية مصغرة) للخلق، ثم ان القربان بدوره ليس الا تكراراً لفعل الخلق، كما تثبت لنا ذلك بصراحة النصوص الهندية. وعندما كان الغزاة الاسبان والبرتغال (الكونكستادور) يستولون على الجزر والقارات التي كانوا يكتشفونها ويفتحونها، كانوا يفعلون ذلك باسم يسوع المسيح. وكان نصب الصليب عندهم بمثابة «تسويغ»، و«تطويب» (من «الطوبى» ـ المترجم ـ) للبقعة المكتشفة، و«ولادة جديدة» لها، بتكرار المعمودية (فعل

الخلق). وكان البحارة البريطانيون، بدورهم، اذا استولوا على الأقاليم التي كانوا يفتحونها، كانوا يفعلون ذلك أيضاً باسم ملك انكلترا، «الكوسموكراتور» الجديد.

وتبدو لنا اهمية المراسم الفيدية او الاسكاندنافية او الرومانية بصورة اوضح عندما ندرس معنى التكرار بحد ذاته بما هو الفعل الإلهي بامتياز. حَسْبُنا ان نذكر هنا ان كل اقليم يُصار الى احتلاله بغرض سكناه او استعماله «مجالاً حيوياً قد تحوّل، اولاً وقبل كل شيء، من «العماء» Chaos الى «الكون» Cosmos؛ اي، انه بفعل الطقس قد منح «الشكل» الذي يصيرّه «حقيقياً»، ومن الواضح ان الحقيقة تتجلى، في العقلية القديمة، قوةً وفاعليةً وديمومةً. يترتب على ذلك ان الحقيقي بامتياز هو «المقدس»، لأن المقدس وحده هو «الكائن» بإطلاق، الفاعل بصورة مؤثرة، وخالق الأشياء الذي يهبها الديمومة. ان بوادر التطويب التي لا حصر لها ــ أعني تطويب الأماكن والأشياء والبشر... الخ ــ تكشف عن استحواذ «الحقيقي» على عقل الإنسان البدائي وعن تعطشه الى «الكيْنونة».

رمزية المركز

في مقابل الاعتقاد القديم بأن للمدن والمعابد نماذج سماوية، نجد سلسلة أخرى من الاعتقادات، مؤيدة بالوثائق الكثيرة، ترجع الى ما توليه «المركز» Centre من أهمية. لقد قمنا بدرس هذه المسألة في كتاب سابق، ولذلك سنقتصر هنا على تذكير بالنتائج التي توصلنا اليها. ولعلنا نستطيع ان نصوغ رمزية «المركز» المعمارية على النحو التالي:

أ ـ «الجبل المقدس» ـ حيث تتلاقى السماء والأرض ـ يوجد في مركز «العالم».

ب ـ كل معبد او قصر ـ وتوسعاً كل مدينة مقدسة او مقام ملكي ـ هو «جبل مقدس»، اذ يصير بهذه الصفة مقدساً.

جـ ـ المدينة المقدسة أو المعبد، بما هي أو هو محور العالم Axis mundi، تعتبر (او يعتبر) نقطة التقاء بين السماء (الجنة) والأرض والجحيم.

وفيما يلي بعض امثلة توضح كلّاً من هذه الرموز المتقدمة :

أ ــ في المعتقدات الهندية ، يقع جبل « ميرو » Meru في مركز العالم ، وفوقه يتلألأ نجم القطب . وتعرف أقوام الأورال ــ الألطاييق ــ جبلاً مركزياً اسمه « سومـــرو » Sumeru ، يتدلّى فوق قمته نجم القطب . وبحسب المعتقدات الايرانية ، يقع الجبل المقدس ، « هرابر زايتي » ، في منتصف الأرض ويتصل بالسماء . ويحدد البوذيون في لاوس ، شمالي سيام ، موقع جبل « زنّالو » في مركز العالم . وفي « إدّا » ، جبل « همنغ بيورغ » جبل سماوي ، حيث يصل قوس قزح الى قبة السماء . ولدى أهالي فنلندا واليابان اعتقادات مماثلة . وعند الـ « سيمانغ » في شبه جزيرة ملاقا ، تقوم في مركز العالم صخرة ضخمة ، هي صخرة « باتو ــ ربن » ؛ وفوقها تقع الجحيم . وفي القديم ، كان يقوم فوق صخرة « باتو ــ ربن » جذع شجرة يطاول السماء . فالجحيم ، ومركز الأرض ، وباب السماء ، كل هذه تقع في المحور

نفسه، وبواسطة هذا المحور يتم العبور من إقليم كوني الى آخر. ولعلنا كنا نتردد في الاعتقاد بصحة هذه النظرية الكوسمولوجية عند اقزام «السيمانـغ» لولا أن لدينـا من الأسباب ما يحملنا على التسليم بأن النظرية نفسها سبق ان رسمت خطوطها الرئيسية في أزمنة ما قبل التـاريخ. وفي معتقدات ما بين النهرين، يوحّد «جبل البلاد» بين الأرض والسماء، وهو الجبل الذي يجمع فيما بين اقاليم البلاد. وقد كانت «الزقّورة» على وجه التخصيص جبلاً كونياً، اي صورة رمزية للكون؛ فالأدوار السبعة تمثل السموات السبع الكوكبية، او هي ملوّنة بألوان العالم.

ولعل اسم جبل «ثابور» في فلسطين مشتق من «تبور»، ومعناها «السرّة». ولقد كان لجبل «جريزيم»، في وسط فلسطين، مكانة مركزية، لأنه يسمى «سرّة الأرض» (تبّور إيرس، يرجع الى «القضاة» ٩ : ٣٧ من العهد القديم): «هو ذا الجيش ينزل من سرّة الأرض». ويذهب للملهد جمعه بيتر كومستور الى ان الشمس في الانقلاب الصيفي لا تنقل الظل الى «عين يعقوب» (بالقرب من

جيريزيم). ويبين كومستور ان فلسطين، وهي اعلى البلاد ـــ ما دامت قريبة من قمة الجبل الكوني ـــ لم تغمرها مياه الطوفان. ويقول نص ربّيني: «ارض اسرائيل لم تغرق بالطوفان». وعند المسيحيين، تقع الجلجثة في وسط العالم، لأنها قمة الجبل الكوني، وهي في نفس الوقت المكان الذي خلق ودفن آدم فيه. وبذلك يكون دم المخلّص قد سال على جمجمة آدم، المدفون عند قاعدة الصليب، ويكون الأول قد افتداه. والاعتقاد بأن الجلجثة موجودة في مركز العالم اعتقاد يحتفظ به الفولكلور المسيحي الشرقي (مثلاً الروس الصغار؛ مانسيكا، ذكره هولمبرغ، ص ٧٢).

ب ـــ المعابد والأبراج المقدسة في بابل تحمل اسماء تشهد على تمثلها للجبل الكوني: «جبل البيت»، «بيت جبل جميع البلاد»، «جبل العواصف»، «صلة ما بين السماء والأرض»...الخ. وتقول اسطوانة من زمن الملك «غوديا» ان «حجرة (الإله) التي بناها (الملك) كانت شبيهة بالجبل الكوني». كل مدينة شرقية كانت تقع في مركز العالم. وكانت بابل «باب ـــ ايلاني»، اي «باب الآلهة»،

لأنه هنا كانت تنزل الآلهة على الأرض. في عاصمة الملك الصيني الكامل، يجب الا تحمل المزْولة ظل يوم الانقلاب الشمسي، ظهراً. مثل هذه العاصمة توجد فعلاً في مركز الكون، قرب «الشجرة العجيبة»، حيث تتقاطع الأقاليم السماوية الثلاثة: السماء والأرض والجحيم. معبد «برابودور» نفسه صورة عن الكون، وهو مبنيّ كما يبنى جبل اصطناعي (مثلما هو حال الزقورة في بابل. الحاج، وهو يصعد الجبل، يقترب من مركز العالم، وفي قمة السطح الأعلى، يجد ان ثمة انقطاعاً في المستوى، اذ يتخطى المكان الدنيوي الذي يتصف بالتحول والتغير، ويتسلل الى داخل «اقليم النقي». المدن والأماكن المقدسة تتمثلها قمم الجبال الكونية. ولذلك لم يغمر الطوفان اورشليم وصهيون. من جهة أخرى بحسب العقيدة الاسلامية، أعلى مكان في العالم هو الكعبة، لأن نجم القطب يدل على انها موجودة قبالة مركز السماء» (الكسائي، نقله فنسنك ص ١٤٥).

جـ ـــ ثم، ان المعبد والمدينة المقدسة، بما ان موقعهما في مركز الكون، يمثلان دائماً نقطة تتلاقى عندها

الأقاليم الثلاثة الكونية: السماء والأرض والجحيم. فقد كانت المقادس في كل من نفّر ولارصة، ولا شك في سيفار ايضاً، تسمى دُر — آن — كي، وتعني «صلة ما بين الأرض والسماء». وكان لبابل جملة أسماء من بينها «بيت قاعدة السماء والأرض»، و«صلة ما بين السماء والأرض». ولكن الصلة بين الأرض والأقاليم الدنيا كانت تنعقد دائماً في بابل، ذلك لأن المدينة مشيّدةٌ على باب — ابسو Ipsu، من حيث ان «إبسو» يدل على مياه «العماء» Chaos قبل الخلق. هذا الاعتقاد نجده ايضاً عند العبريين: فصخرة اورشليم تمتد الى أعماق المياه السفلية «تيهوم» Tehôm. وتقول «المشنا» ان الهيكل قائم على «تيهوم» (المعادل العبري للإبسو). وكما كان لبابل باب — إبسو، كذلك فإن صخرة هيكل اورشليم تسدّ فم التيهوم. ومثل هذه المفهومات نجدها في العالم الهندو — اوروبي. فقد كان «المندوس» Mundus عند الرومان مثلاً — وهو الأخدود الذي كان يُحفر حول البقعة التي تقام عليها المدينة — يشكل النقطة التي تتلاقى عندها الأقاليم السفلية والعالم

الأرضي، «وعندما يفتح المندوس، فهذا يعني ان باب آلهة الجحيم الحزينة هو الذي يُفتح». وقد كان المعبد في ايطاليا القديمة المنطقة التي تتقاطع عندها العوالم العلوية والأرضية والسفلية.

وقمة الجبل الكوني ليست أعلى نقطة على الأرض وحسب، وانما هي سرّة الأرض ايضاً، او هي النقطة التي بدأ فيها الخلق. وكثيراً ما يحدث ان تعبّر التقاليد الكوسمولوجية عن رمزية المركز بلغة قد يُظن انها مستعارة من علم الأجنّة. «القدّوس خلق العالم كما يخلق الجنين، وكما ان الجنين يكبر ابتداء من السرّة كذلك بدأ الله الخلق ابتداء من السرّة ومنها انتشر في جميع الاتجاهات». ويؤكد Yoma ان «العالم خلق ابتداء من صهيون». ونجد في الـ «ريكفيدا» Rig- Véda (مثلاً ١٠ : ١٤٩) تصويراً للعالم وكأنه انطلق في امتداده بدءاً من نقطة مركزية. كذلك كان خلق الإنسان، الذي هو نسخة مطابقة عن خلق الكون، في نقطة مركزية، هي مركز العالم. وبحسب تقاليد ما بين النهرين تم خلق الإنسان في «سرّة الأرض» من: «اوزو»

Uzu ، (جسد) ، و« سار » (صلة) و« كي » Ki ، (ارض) ، هناك حيث يوجد ايضاً در ــ آن ــ كي « صلة ما بين السماء والأرض » . وفي التقليد الإيراني ، خلق أرْمَزْد العجل الأول « ايواكدات » ، وكذا الانسان الأول كاجومَرْد ، في مركز العالم . والفردوس الذي خلق فيه آدم من الطمي يقع ايضاً في مركز الكون . وبحسب تقليد سومري ، كان الفردوس ، وهو سرّة الأرض ، مشيداً على جبل أعلى من جميع الجبال . وبحسب كتاب سوري ، وهو كتاب « مغارة الكنز » ، خلق آدم في مركز الأرض ، في المكان نفسه الذي ارتفع فيه يسوع على الصليب فيما تلا من القرون . وقد احتفظت الديانة اليهودية بالتقاليد نفسها . فالرؤيا اليهودية والـ « مدراش » يبينان ان آدم خلق في اورشليم . وبما ان آدم دفن في المكان نفسه الذي خلق فيه ، أي في مركز العالم ، فإن دم المخلّص الذي سال فوق الجلجثه قد افتداه ايضاً ــ كما رأينا فيما تقدم .

ان رمزية المركز معقدة جداً ، لكن هذه الجوانب التي أتينا هنا على ذكرها تكفي لما نحن بصدده . ونضيف

ان الرمزية نفسها قد توارثها العالم الغربي حتى قبيل العصور الحديثة. فالمفهوم القديم عن المعبد من حيث هو صورة العالم Imago mundi ، والفكرة القائلة بأن المقْدس Sanctuaire يكرر خلق الكون في جوهره ــ كل هذا انتقل الى هندسة العمارة المقدسة في اوروبا المسيحية: فالبازيليكا في القرون المسيحية الأولى، وكذا الكاتدرائية في العصور الوسطى، انما تكرر رمزياً خلق اورشليم السماوية. وفيما يتعلق برمزية الجبل والصعود و«البحث عن المركز»، تظهر هذه الموضوعات جليةً في آداب العصور الوسطى، كما تظهر في بعض النتاج الأدبي في القرون المتأخرة، وإن كان هذا على نحو إشاري فقط.

تكرار خلق العالم

« المركز » هو منطقة المقدس بامتياز ، منطقة الحقيقة المطلقة . وكذا جميع الرموز الأخرى التي ترمز الى الحقيقة المطلقة (شجرة الحياة ، شجرة الخلد ، ينبوع الشباب ، ... الخ) . فإنما توجد أيضاً في « مركز » . والطريق الذي يؤدّي الى المركز « طريق شاق » ؛ وهذا يتحقق على جميع مستويات الواقع : فللمعبد تعاريج والتواءات لا يمكن اجتيازها الا بشق النفس كما هو الحال في معبد « برابودور » ، وفي الحج الى الأماكن المقدسة كشأن الحج الى مكة وهَرْدوار واورشليم ... الخ ، والهجرات المحفوفة بالمخاطر في مهمات بطولية بحثاً عن « الجزّة الذهبية » و« التفاحة الذهبية » و« عشب الحياة » ... الخ ؛ وكذا الضياع في متاهة ، والمصاعب تعترض سبيل من يسعى باحثاً عن نفسه ، عن « مركز » وجوده ... الخ . والطريق شاق ، مزروع بالأخطار ، لأنه ، في حقيقة الأمر ، عبور من الدنيوي الى القدسي ؛ من الزائل والوهمي الى الحقيقي والأبدي ؛ من الموت الى الحياة ؛

من الإنسان الى الألوهة. ويساوي الوصول الى «المركز» تطوبياً ومريديّة؛ يساوي وجوداً كان بالأمس دنيوياً ووهمياً يعقبه الآن وجود حقيقي دائم فعّال.

لئن كان فعل الخلق يحقق العبور من عالم لا تجلّي فيه الى عالم التجلّي، او بالاصطلاح الكوسمو ـ لوجي، من العماء Chaos الى الكون Cosmos؛ لئن كان الخلق، في امتداد موضوعه، قد تحقق انطلاقاً من «مركز»؛ ولئن كانت ـ بالتالي ـ جميع انواع المكوّنات، من المادة الصمّاء الى الكائن الحيّ، لا تستطيع بلوغ الوجود الا في نطاق قدْسي بامتياز ـ عندئذ تتضح لنا على نحو رائع رمزية المدن المقدسة «مراكز العالم»، وكذا النظريات الجيوميطيقية التي تحكم تأسيس المدن، والمفهومات التي تسوّغ الطقوس في بنائها.

نذكر هنا بقضيتين هامتين:

١ ـ كل خلق فإنما يكرر فعل خلق الكون بامتياز: خلق العالم.

٢ ـ وبالتالي، كل ما هو قائم فقائم في مركز العالم (ما دام الخلق نفسه قد تحقق انطلاقاً من مركز).

من مجموع الأمثلة التي في حوزتنا، اخترنا واحداً يفيدنا ايضاً في موضوعات أخرى سوف نضعه في سياق عرضنا لها. في الهند، قبل إرساء حجر الأساس... يقوم المنجّم بتعيين النقطة التي يحفرون فيها الأساسات، ويكون موقع هذه النقطة فوق الثعبان الذي يحمل العالم. يعمد معلم المعمار الى قطع وتد من خشب شجرة «الخديرا»، ويشكّه في الأرض بواسطة جوزة الهند، عند النقطة التي يُسحق فيها رأس الثعبان. ثم يجعلون حجر الأساس فوق الوتد، وبذلك يكون حجر الزاوية في «مركز العالم» تماماً. لكن عملية التأسيس هذه تكرر في الوقت نفسه عملية نشوء الكون Cosmogonie، لأن «تثبيت» الوتد وغرسه في رأس الثعبان، ما هو إلا محاكاة للفعل البدْئي الذي قام به «سوما» او «اندرا» عندما عمد هذا الأخير الى ضرب الثعبان في جحره، او عندما «قطع رأسه» بالبريق الصادر عنه، فالثعبان يرمز الى العماء Chaos، اي اللاشكل غير المتجلّي. إن «اندرا» يتلاقى مع «ورترا» غير المنقسم، غير المستيقظ، النائم، السادر في سبات عميق، المتمدّد.

فالصَّعْق والقطع يساويان فعل الخلق، عبوراً من اللامتعيّن الى المتعيّن، ومن اللاشكل الى الشكل. ان «ورترا» كان استولى على «المياه» وحبسها في جوف الجبال. وهذا معناه: إما ان «ورترا» كان هو السيد المطلق ـــ مثلما كان «تيامات» وكل إله ثعباني آخر ـــ على كل العماء السابق على الخلق؛ وإما انه كان الثعبان الأكبر، الذي يحتكر المياه لنفسه فقط، وترك العالم كله يفتك به القحط. ان يكون هذا الاستيلاء قد حدث قبل فعل الخلق، او بعد تأسيس العالم، لا يغير من الأمر شيئاً، اذ يبقى المعنى هو نفسه: ورترا «يمنع» العالم ان «يصير»، او ان «يبقى». ان ورترا، من حيث هو رمز لغير المتعين وللكامن غير المتشكل، يمثل العماء قبل ان يخلق الخلق.

في كتابنا، «شروح على أسطورة المعلم مانول»، حاولنا شرح طقوس البناء بمحاكاة البادرة الأولى التي خلق بها الكون. ترجع النظرية التي تنطوي عليها هذه الطقوس الى ما يلي: لا شيء يمكنه ان يدوم ان لم يدبّ فيه «حياة»، وتوهب له «نفس» عن طريق تقديم ذبيحة،

لأن النموذج الأوّلي او الأصلي للبناء هو الذبيحة التي نُحرت عند انشاء العالم. والحق ان العالم، في بعض اساطير خلق الكون، يكتسب الوجود بذبح هُوْلة بْدئي Monstre primordial، رمز العماء (تيامات)، او بذبح انسان اعظم كوْني (ايمير، بان، كو، بوروشا).

ولضمان حقيقة بنيان ودوامه، يصار الى تكرار فعل البناء الإلهي المثالي: خلق العوالم والإنسان. في مبدأ الأمر، يتم الحصول على «حقيقة» المكان بتطويب البقعة، اي بتحويلها الى «مركز»؛ ثم يصار من بعد الى توكيد فاعلية فعل البناء بتكرار الذبيحة الإلهية. بطبيعة الحال، يجري تطويب «المركز» في مكان متميز نوعياً عن المكان الدنيوي. وبواسطة التناقض الذي ينطوي عليه كل طقس، يتماكن (يتلاقى في المكان) كل مكان مطوّب مع «مركز العالم»، مثلما يتزامن كل زمان مع زمان «البدء» الميطيقي Mythique. وبواسطة تكرار فعل الخلق الكوني يُقذف بالزمان الحسّي الذي يجري فيه البناء في الزمان الميطيقي، الزمان الذي تم فيه إنشاء العالم. وبذلك تُضمن حقيقة

البنيان ويُضمن له الدوام، لا بتحويل المكان الدنيوي الى مكانٍ مفارق (المركز) وحسب، وإنما بتحويل الزمان الحسّي الى زمان ميطيقـي ايضاً. وسوف نرى فيمـا بعـد، ان الطقس لا يتطور في مكان مطوَّب وحسْب، وانما في «زمان قدسي» ايضاً، اي «في ذلك الزمان» الذي قام فيه بأداء الطقس لأول مرّة إله او سلف او بطل.

الطقوس ونماذجها الإلهية

لكل طقس مثال إلهي او نموذج أصلي Archétype ؛ هذه الحقيقة معروفة جداً حتى لنستطيع ان نسوق عليها امثلة كثيرة. «يجب علينا ان نفعل ما فعله الآلهة في البدء» (ساتاباتا براهمانا). «كما فعل الآلهة، كذلك يفعل الناس» (تتريا براهمانا). توجز لنا هذه الحكمة الهندية مجمل النظرية المستترة في طقوس جميع البلدان.. واننا لنجد هذه النظرية عند الأقوام التي نسميها «بدائية» كما نجدها في الثقافات المتطورة. الأهالي الأصليون في جنوب شرقي استراليا، مثلاً، يمارسون طقس الختان بسكين حجري لأن اسلافهم الميطيقيين هكذا علّموهم؛ زنوج الأمازولو يفعلون نفس الشيء لأن «االأنكوُلنكولُو» (البطل الممدّن) استنّ ذلك في العصر الذهبي: «على الرجال ان يختتنوا لئلا يشبهوا الصبيان». ان احتفال «هاكو» لدى هنود «البوني» قد أوحى به الى الكهنة الإله الأعظم «تيراوا»، في بدء الزمان. وعند الـ «سكالاو» في مدغسكر، جميع العادات

والاحتفالات العائلية والاجتماعية والقومية والدينية يجب ان تجري طبقاً لـ « ليلين ــ درازا » ، اي للعادات الراسخة والقوانين الشفهية الموروثة عن السلف ... » . جميع الشعائر الدينية يُفترَض أن الآلهة أو أبطال التمدين أو الأسلاف الميطيقيون قد انشؤوها . وعند البدائيين ، ليست الطقوس وحدها هي التي لها مثال ميطيقي وحسب ، وإنما كل فعل بشري فإنما يكتسب فاعليته بمقدار ما « يكرر » فعلاً قام به ، في مبدأ الزمان ، إله أو بطل او سلف . وفي نهاية هذا الفصل نعود الى هذه الأفعال النموذجية التي ما فتىء الإنسان يكررها .

غير أن هذه « النظرية » لا تسوّغ الطقس في الثقافات القديمة وحسب ، وانما نستطيع ان نجد في مصر ، في القرون المتأخرة ، ان قوة الشعيرة والكلمة التي كان يمتلكها الكهنة ترتد الى البادرة الأولية التي ابتدرها الإله « توت » Thot ، الذي خلق العالم بقوة « كلمته » . والتقليد الإيراني يقرر ان الأعياد الدينية قد اسسها « أُرْمَزْد » احياءً

لذكرى المراحل التي مرّ بها خلق الكون، ودام كل منها سنة واحدة. فقد خلق في كل مرحلة على التعاقب السماء والماء والتراب والنبات والحيوان والانسان (في ستة ايام، كل يوم منها مدّته سنة واحدة)، وكان يستريح خمسة ايام بعد كل مرحلة، وبذلك اسس الأعياد الرئيسية المعروفة في الديانة المزدكية. وهكذا لا يفعل الإنسان شيئاً سوى ان يكرر فعل الخلق، فتقويمه الديني يذكّره، على مدى سنة كاملة، بجميع المراحل التي تم فيها خلق الكون في البدء. والحق ان السنة المقدسة ما تنفك تستعيد فعل الخلق، فيكون الإنسان معاصراً لخلق الكون وخلق الإنسان لأن الطقس يزجّه في زمن البدء الميطيقي. من كان يعبد «باخوس»، حينما كان يمارس طقوس الإباحية الجنسية، فإنما يحاكي درامة العشق التي استنّها ديونيسوس. ومن كان يعبد اورفيه Orpheé، فإنما يكرر في الشدّ والتلقين Initiation (استلام الأسرار) الأفعال نفسها التي قام بها أورفيه.

وقد كانت مراعاة السبت في المسيحية ــ اليهودية محاكاة للإله. فعطلة يوم السبت تعيد الفعل البدْئي الذي

قام به الرب، لأنه «استراح من جميع عمله الذي خلقه الله ليصنعه» (تكوين ٢ : ٢ — ٣). ورسالة المخلّص هي، في المحل الأول، قدوة يقتضي احتذاؤها. بعد ان غسل اقدام تلاميذه، قال يسوع لهم: «لأني أعطيتكم قدوة حتى انكم كما صنعت انا بكم تصنعون انتم أيضاً» (يوحنا ٣ : ١٥). والتواضع فضيلة، لكن الفضيلة التي نمارسها اقتداء بالمخلص هي شعيرة دينية وواسطة سلام: «... وأن يكون حبكم بعضكم لبعض كما احببتكم انا» (يوحنا ١٣ : ٣٤، ١٥ : ١٢). ان هذه المحبة اليسوعية يطوّبها مثال يسوع، وان ممارستها الراهنة لتُبطل خطيئة الشرط البشري وتؤله الإنسان. والذي يؤمن بيسوع يستطيع ان يفعل ما قد فعله، ويبطل ان يكون محدوداً وعاجزاً. «من يؤمن بي يعمل الأعمال التي أعملها...» (يوحنا ١٤ : ١٢). وما «الليتورجيا» إلا إحياء لذكرى حياة المخلّص وآلامه. ولسوف نرى أن إحياء هذه الذكرى هو، في حقيقة الأمر، إعادة لما جرى «في ذلك الزمان».

طقوس الزواج تحتذي أيضاً نموذجاً إلهياً، وزواج

الانسان هو إعادة للزواج المقدس، وعلى وجه أخص الاتحاد بين السماء والأرض. يقول الزوج: «انـا السمـاء وأنت الأرض» (ديور اهام، بري تيوي توام؛ برادارا نياكا اوبانيشاد ٦ : ٤، ٢٠). وفي «اتاورا فيدا» (١٤ : ٢، ٧١)، تتمثل السماء والأرض في الزوج والزوجة، بينما في ترتيلة أخرى (اتاروا فيدا ١٤ : ١)، كل حركة في الزمان تجد تبريرها في نموذج أصلي من الأزمنة الميطيقية: «كما أن آغني Agni أمسك هذه الأرض بيده اليمنى، هكـذا انـا امسك بيدك.. وأسأل الإله ساويتار ان يمسك بيدك... تواشتار اعدّت ثوبها لكي تصير جميلة بإيعاز من برسباتي والشعراء. فليتفضل ساويتار وبهاكا ولْيهبا هذه المرأة أولاداً، كما وهبا الشمس ابنتها!». في طقس التناسل الذي نقلته «برادارا نيـاكا او بانـيشاد»، يصبـح «الـوطء» زواجـاً مقـدساً Hiérogamie موزعاً على أقساط كونية، ودعوة زمرة من الآلهة للمشاركة فيه؛ «ليقم الإله فشنو بتهيئة الرحم، والإلـه تواشتار بصياغة الصور، والإله براياباتي بالإسالـة والإلـه ذاطار بإيداع البزرة فيك» (٦ : ٤، ١). و«ديدون»

يحتفل بزواجه من «اينْيا» وسط عاصفة هوجاء (فيرجيل، الإنْيادة ٤ : ١٦٠)، ويتزامن اتحادهما مع اتحاد العناصر: السماء يضاجع زوجته، مريقاً مطر الإخصاب. وعند الإغريق، تجري طقوس الزواج تقليداً لمثال الإله «زيوس» حين يضاجع، سراً، الإلهة «هيرا» (بوسانياس ٢ : ٣٦، ٢). ويؤكد لنا ديودور الصقلي (٥ : ٧٢، ٤) ان الزواج المقدس في كريت كان يقلده سكان الجزيرة؛ بعبارة اخرى، كان الاتحاد الاحتفالي (الزفاف) يجد مسوغه في حدث بدْئي «في ذلك الزمان».

ان ما هو حريّ بإلقاء الضوء عليه هنا هو البنية الكوسموغونية (نشأة الكون) في جميع طقوس الزواج؛ اذ ليس المطلوب تقليد نموذج مثالي وحسب، اعني الزواج المقدس بين الأرض والسماء، وإنما يجب ان نضع نصب اعيننا نتيجة هذا الزواج المقدس، اي الخلق الكوني. وهذا يفسر لنا لماذا تعمد المرأة العقيم في بولينيزيا، عندما تريد ان تحبل، الى محاكاة البادرة النموذجية التي قامت بها «الأم

البذئية »، في العصر الذهبي، عندما قام الإله الأكبر، « ايو »، وأضجعها على الأرض؛ ويصار، في هذه المناسبة، الى رواية اسطورة نشأة الكون ايضاً. أما عند إجراء الطلاق فيأخذون بتلاوة تعويذة او تعزيمة يدعون بها ان « تنفصل السماء عن الأرض». ويجري العمل بالتلاوة الطقسية لأسطورة نشأة الكون عند كثير من الأقوام؛ ويجري العمل بالتلاوة الطقسية لأسطورة نشأة الكون عند كثير من الأقوام؛ ولسوف نعود إليها فيما بعد. لكن علينا، منذ الآن، ان نوضح أن أسطورة نشأة الكون لا تُعتمد نموذجاً مثالياً في حفلات الزواج وحسب، وإنما في كل حفل آخر يسعى الى استعادة « الامتلاء التام ». وهذا ما يفسر لنا لماذا تروى اسطورة خلق الكون عندما يتعلق الأمر بشفاء مريض، او إخصاب امرأة، أو عندما كانت تضع، او القيام بأعمال الزراعة... الخ، ان نشأة الكون تمثل فعل الخلق بامتياز.

وفي الأوديسة (٥: ١٢٥)، يتحد ديمتير بجاسون على الأرض المبذورة حديثاً، في مبتدأ الربيع. ومعنى هذا

الاتحاد واضح: يُسهم في تنشيط خصوبة الأرض وتحريض قوى الخلق الأرضية. وقد ظلت هذه العادة متبعة على نحو شبه مستمر حتى القرن الأخير في شمالي اوروبا وفي وسطها (شاهدةً على عادات الاتحاد الرمزي بين الزوجين في الحقول). في الصين، كان الزوجان يتحدان في فصل الربيع فوق الحشيش لكي يحرضا على «فعل ولادة الكون ثانية» وعلى «النّتش العالمي» Germination universelle. في الحقيقة، كل اتحاد بشري يجد مبرره ومثاله في الزواج المقدس، اي في الاتحاد فيما بين العناصر. ويبيّن الكتاب الرابع من «لي شي»، وهو كتاب الوصفات او التعليمات الشهرية، ان الزوجين كانا يقدمان نفسيهما الى الامبراطور لكي يسكنا معه في اول شهر من الربيع، عندما يُسمع هزيم الرعد. هذا المثال الكوني يقتدي به العاهل كما يقتدي به الناس اجمعون. فالاتحاد بين الزوجين طقس يتحد بالإيقاع الكوني ويكتسب المشروعية بهذا الاتحاد.

كل رمزية الشرق القديم يمكننا تفسيرها بواسطة نماذج بذئية. فقد كان السومريون يحتفلون باتحاد العناصر في

يوم السنة الجديدة. وفي جميع بلدان الشرق القديم، كان يصوَّر هذا اليوم بالذات بواسطة اسطورة الزواج المقدس، كما كان يصوَّر بواسطة طقوس اتحاد الملك بالإلهة. ففي يوم السنة الجديدة تنام عشتار بصحبة تموز، ويستعيد الملك هذا الزواج المقدس الميطيقي بالاتحاد طقسيّاً مع الإلهة (اي مع أَمَة المعبد التي تمثلها على الأرض)، في حجرة سرّية، حيث سرير زفاف الإلهة. فالاتحاد الإلهي يضمن للأرض خصوبتها؛ اذ عندما تتحد ننليل مع إنليل يبدأ ينهمر المطر. هذه الخصوبة عينها يوفرها اتحاد الملك الاحتفالي، اتحاد الزوجين فوق الأرض... الخ. فالعالم يعيد ولادة نفسه كلما تمت محاكاة للزواج المقدس، اي كلما تم اتحاد الزواج. فالزواج يعيد ولادة «السنة»، وبالتالي يهب الخصب والوفرة والسعادة.

ان تمثيل العمل الحقلي بالفعل الجنسي أمر متكرر في كثير من الثقافات. في «ساتاباتا ــ براهمانا» (٧ : ٢ ، ٢ ، ٥)، تتمثل الأرض بعضو التوليد المؤنث (يوني)، والبذار ببزرة الرجل. «نساؤكم حرْث لكم» (القرآن ١١ :

٢٢٣). اكثر حفلات الجنس المشتركة تجد مسوغها الطقسي في تنشيط قوة الإنبات: تتم في اوقات معينة وحرجة من السنة، عندما تنفلق الحبة او ينضج الزرع للحصاد... الخ، وهي دائماً تتخذ من الزواج المقدس الميطيقي مثالاً تحتذيه. فعلى سبيل المثال، حفلة الجنس التي تمارسها قبيلة «إيوي» (افريقيا الغربية) تجري في الوقت نفسه الذي تبدأ فيه حبّة الشعير بالانفلاق؛ وتكتسب هذه الحفلة مشروعيتها من الزواج المقدس (الصبايا يقدمن الى الإله فيتون). ولسوف نجد هذه المشروعية عينها لدى سكان اوراون؛ اذ تقام الحفلة عندهم في شهر أيار، وقت اتحاد الإله الشمس بالإلهة الأرض. وتجد جميع هذه الأنواع من الإسراف الجنسي مسوّغها على نحو او آخر في فعل كوني او حيوي ــ كوني Biocosmique: ولادة سنة جديدة، وقت أو مرحلة حرجة من الموسم... الخ. الفتيان الذين كانوا يسيرون عراة في شوارع روما في «عيد الفلوراليا» (٢٧ نيسان)، أو يلمسون النساء بأيديهم في «عيد لوبركال» لعلهم يطردون

العقم عنهن، والرخص التي كانت تُعطى بمناسبة «عيد هولي» في جميع انحاء الهند، وضروب الفجور التي كانت بمثابة قاعدة في اوروبا الوسطى والشمالية بمناسبة الاحتفال بالحصاد التي لقيت مقاومة شديدة من السلطات الكهنوتية (يرجع، على سبيل المثال، الى مجمع «اكسيرا» عام ٥٩٠ ... الخ). — كان لجميع هذه المظاهر نموذج فوق — بشري، وكانت ترمي الى إقامة الخصوبة والوفرة في العالم.

لا يبعدنا عن الهدف الذي نسعى اليه في هذه الدراسة ان نعرف الى اي حد قامت طقوس الزواج وحفلات الجنس بخلق الأساطير التي تبررّها. ان ما يهمنا هو أن حفلات الجنس، وكذا الزواج، كانت تشكل طقوساً تحاكي بوادر إلهية أو أقاصيص معينة من درامة الكون المقدسة. وما يهمنا هو هذه المشروعية يضفيها على أفعال بشرية نموذج فوق — بشري. ان تكون الميطيقا أعقبت الطقس أحياناً — مثلاً، الاتحادات الاحتفالية التي تسبق الزواج سبقت ظهور ميطيقا العلاقات التي تمت بين «هيرا» و«زيوس» قبل زواجهما، وهي ميطيقا مهمتها تبرير

هذه الاتحادات ــ ان هذا لا ينتقص شيئاً من الصفة القدسية التي يتحلّى بها الطقس. الميطيقا (الأسطورة) لا تكون تالية أو متأخرة الا من حيث صياغتها؛ اما محتواها فقديم ويعود الى الأسرار المقدسة، أي الى أفعال تفترض سبق حقيقة مطلقة فوق ــ بشرية.

نماذج بدئيّة لأفعال «دنيوية»

لا يعرف الإنسان القديم أفعالاً «دنيوية» محضة: كل فعل له معنى محدد (قنص، صيد، زراعة، لعب، قتال، جنس، ... الخ) فإنما يسهم بطريقة ما في القدسي. والأفعال «الدنيوية» هي الأفعال التي تخلو من مغزى ميطيقي Mythique، اي الأفعال التي تفتقر الى نموذج مثالي. ولعلنا نستطيع القول ان كل نشاط مسؤول، يسعى وراء هدف محدد تماماً، فإنما هو طقس بالنسبة الى العالم القديم. لكن، بما أن اكثر هذه الأفعال قد خضع الى سياق طويل من نزع صفة القداسة، ثم أصبح في المجتمعات الحديثة أفعالاً «دنيوية»، رأينا من المناسب ان نصنفها على حدة.

لنأخذ الرقص على سبيل المثال. كانت جميع الرقصات مقدسة في الأصل. بعبارة أخرى، ان لها نموذجاً أو مثالاً فوق ــ بشري. إن ما يهمنا فيما نحن بصدده الآن ليس ان هذاالنموذج قد كان مرّة حيواناً طوطمياً او شعارياً

Emblématique ، أو أن حركاته قد أعيد أداؤها بغية استدعاء حضوره الحسّي عن طريق السحر او من أجل تكثير عدده أو من أجل تجسيد للإنسان في الحيوان ، ولا ان هذا النموذج قد كان في حالات أخرى أوحى به إله (مثلاً، « البيريقا » ، وهي رقصة بالسلاح ابتدعتها الإلهة أثينا ؛ ... الخ) ، ولأن هذه الرقصة قد جرت تأديتها بغرض الحصول على الطعام (قارنها برقصة تيسيوس في المتاهة ، « اللابرنت ») أو تكريم الأموات أو تأمين حسن النظام في الكون، ولا ان هذا الطقس قد حدث عند تلقين الأسرار والقيام بالاحتفالات السحرية الدينية وحفلات الزواج ــ ان ما يهمنا هنا هو أصلها فوق ـــ البشري المفترَض (لأن كل رقصة فإنما خُلقت « في ذلك الزمان » ، في العصر الميطيقي ، خلقها إما « سلف » أو حيوان طوطمي أو إله أو بطل) . ان للإيقاعات وحركات الرقص نموذجاً خارجَ حياة الإنسان الدنيوية ؛ فهي إما تعيد أداء حركات الحيوان الطوطمي او الشعاري او حركات النجوم ، وإما تشكل طقوساً هي بحد ذاتها رقصة تقلد حركة نموذجية أو تعيد ذكرى لحظة

ميطيقية (خطوات المتاهة، وثب، حركات تؤدّى بواسطة آلات احتفالية، ... الخ). بكلمة واحدة، نحن هنا بإزاء فعل تكرار، وبالتالي إعادة لفعل جرى «في ذلك الزمان».

وللمنازعات والخصومات والحروب علّة ووظيفة طقوسية في اكثر الأحيان؛ فهي تقوم على تحريض فريقين من قبيلة واحدة، او على إثارة نزاع بين فريقين كل منهما يمثّل إلهاً (مثلاً، في مِصر، القتال بين اوزيريس وست Seth)، لكنها دائماً احياء لذكرى فصل من درامة كونية أو إلهية. لا يمكننا ابداً ان نفسر الحرب او المبارزة بالاعتماد على دوافع عقلانية. ولقد كان «هوكارت» على حق عندما سلّط الضوء على الدور الذي يلعبه الطقس في الحرب. كان كلما تكرر النزاع، فثمة محاكاة لمثال نموذجي. وفي التقاليد الشمالية، حدثت اوّل مبارزة عندما هيّج العملاق، هرونكير، الإله «ثور» الذي لاقاه عند «الحدود» وقضى عليه في جولة واحدة. وإننا لنجد مثل هذا الدافع في الميثولوجيا الهندو ــ اوروبية. ويحق لجورج ديمزيل ان يعتبر هذه المبارزة رواية لاحقة، لكن اصيلة، عن

مشهد (سيناريو) قديم جداً يصف طقس التطوع في الجنديّة. فقد كان على المحارب الفتى ان يعيد المبارزة بين «ثور» و«هرونكير». والحق ان طقس الانخراط في الجندية يتكون من فصل بطولي، نموذجه الميطيقي ان يموت هُوْلة Monster ذو ثلاثة رؤوس. والمقاتلون الأشدّاء من قبائل الـ «برسكير»، عندما يشتد هياجهم يحققون حالة الغضب المقدس التي كان غَضِبَها النموذج البدئي.

وفي الهند، ليست حفلة تنصيب الملك، الراجا سويا، غير تكرار ارضي للتطويب القديم الذي قام به «فارونا»، العاهل الأول، لمنفعته؛ وهو ما يردده البراهمة حتى الإملال... ان جميع الشروح الموضوعة على الطقوس، وهي شروح مفيدة على ما فيها من إملال كما قلنا، تنهض على إبانة مؤداها ان الملك إذا أتى بهذه الحركة او تلك، فلأن «فارونا» كان أتى بها في فجر الزمان يوم تطويبه. ولعلنا نستطيع ان نسلّط الضوء على هذه الآلية نفسها في جميع التقاليد الأخرى، بمقدار ما تسمح لنا الوثائق التي بين أيدينا (يرجع الى الأعمال النموذجية

[الكلاسيكية] التي وضعها «مورية Moret عن الصفة المقدسة للمملكة المصرية، والى الأعمال التي وضعها «لابات» Labat عن المملكة الآشورية ـــ البابلية).

طقوس البناء انما تكرر الفعل البدْئي الذي حدث به نشوء الكون. فالذبيحة عندما تذبح خارج مبنى البيت (كنيسة او جسر، ... الخ). ما هي غير تقليد، يجري على الصعيد البشري، للذبيحة الأولى التي جرى الاحتفال بها «في ذلك الزمان» وتمخّض عنها ولادة الكون.

كل ما له قيمة سحرية أو طبية من حشائش معينة، فمردّها الى نموذج سماوي من النبات، أو الى قيام احد الآلهة بجنْيِهِ لأول مرة. ما من نبات له قيمة بحد ذاته؛ انما قيمته من مشاركته لنموذج بدْئي، او من ترداد حركات او كلمات معينّة تمنحه صفة القدسية، إذ تنتشله من المكان الدنيوي. هكذا كانت هاتان الصيغتان من التلاوة لدى الأنكلوسكسون في القرن السادس عشر اللتان كانوا ينطقون بهما في العادة عند جنْي المفردات Simples كانتا

تبيّنان منشأ قوة الشفاء فيها: لقد نبتت، لأول مرة، على جبل «كلفير» المقدس (في «مركز الأرض»):

«سلاماً أيها العشب المقدس الذي ينبت على الأرض،
لقد وجدت نفسك في البدء على جبل «كلفير»،
انت تشفي من جميع الأوجاع. باسم يسوع الوديع
اجتنيك» (١٥٨٤).

«انك لَمقدّس، أيها «الفرفين» بما أنك تنمو
فوق الأرض، لأنك في البدء وُجدت فوق جبل
«كلفير». لقد شفيت مخلّصنا يسوع المسيح
ولأمت جراحاته الداميات. باسم الآب والابن و
الروح القدس أجْتنيك».

لقد كانوا يَعْزون تأثير هذه الأعشاب الى أن نموذجها الأصلي كان اكتشافه في لحظة كونية حاسمة («في ذلك الزمان») على جبل «كلفير». ولقد اكتسبت قدسيتها أو تطويبها لأنها أبرأت جراحات الفادي. ولا يكون لهذه الأعشاب المجتناة على هذا النحو تأثير الا بمقدار ما يكرر

جانيها هذه البادرة البذئية من الشفاء. وهذا ما يفسّر لنا سبب صيغة قديمة من التلاوة تقول: «سوف نجني الأعشاب لكي نضعها على جراحات المخلّص».

هذه الصيغ من السحر الشعبي المسيحي استمرار لتقليد قديم. في الهند، مثلاً، العشب المسمّى «كابيثاكا» يشفي من العجز الجنسي (العُنّة)، لأن «غانذاريا» استخدمه في الأصل لكي يعيد الحيوية الى «فارونا». يترتب على ذلك ان جنْي هذا العشب هو، في الواقع، تكرار لفعل «غانذاريا»:

«أنت، أيهذا العشب الذي عَزَقَك غانذاريا
من أجل فارونا الذي فقد حيويته، أنت،
نحن نعزقك!» (انارفا فيدا ٤: ٤٠، ١).

وفي برديّة باريس دعاء يبيّن الحالة الاستثنائية التي يتصف بها العشب المجتنى:

«لقد بذرك كرونوس، وجمعتك هيرا،

ورعـــاك آمـــون، وولـــدتك ايـــزيس،
وغـــذاك زيـــوس الكـــثير المطـــر. لقـــد طلـــعت
بفضل الشمس والندى...».

وكانت الأعشاب الطبية عند المسيحيين تستمّـد مفعولها ــ كما رأينا ــ من وجودها لأول مرة على جبـل «كلفير». وعند القدماء، كانت الأعشاب تستمد قوتها الشفائية من كوْن اكتشافها تم على ايدي الآلهة لأول مرّة. وكان الدعاء الذي يوصون به في المعالجة العشبية:

«أيها القسطـــران، انت يا من اكـــتشفك،
لأول مرة، اسكـــولاب أو القنطـــور
شيرون...».

ان يكون للعدالة الإنسانية، القائمـة على فكـرة «الشريعة»، نموذج سماوي ومتعال في القواعد الكونية ــ ان هذا لأشهر من أن نؤكده. وأن تكون الأعمال الفنيّـة الإنسانية محاكاة للأعمال الفنّية الإلهية ــ إن هذا ايضاً من

لوازم الجماليات القديمة. ولعل من المفيد ان نبيّن هنا أن حالة الغبطة نفسها إنْ هي الا محاكاة للوضع الإلهي، ناهيك عن ضروب المواجيد المختلفة التي يخلقها في نفس الإنسان تكرار أفعال معيّنة قام بها الآلهة «في ذلك الزمان» (حفلات الجنس الديونيسية... الخ): «إن أفعال الله التي تتجاوز بركتها كل شيء هي أفعال تأملية صرفة، وأسعد الأفعال ما اقترب اكثر من غيره من أفعال الله «؛» ان تتشبه بالله بقدر ما تستطيع» (القديس توما الأكويني).

يجب أن نضيف ان جميع الأفعال الهامة من الحياة اليومية في المجتمعات القديمة قد أوحى بها آلهة أو أبطال في بدء الزمان. وليس على الناس غير أن يكرروا بلا نهاية هذه البوادر المثالية والنموذجية. فالقبيلة الاسترالية، «يوئين» Yuin، تعلّم ان «دارا مولون»، الأب الكلي، قد اخترع من أجلها خصوصاً جميع الأسلحة التي تستخدمها في الوقت الحاضر. كذلك فإن قبيلة «كورنيه» Kurnai تعلّم ان «مونغاناغوا»، الكائن الأعلى، قد عاش فيما بينهم على

الأرض، في بداية الزمان، لكي يعلّمهم كيف تُصنع أدوات الشغل والقوارب والأسلحة؛ بكلمة واحدة، «جميع الحرف التي يعرفونها». وفي غينيا الجديدة أساطير كثيرة تتحدث عن رحلات طويلة في عباب البحر. وهي بذلك، إذ تضع أمام الملاحين نماذج عملية، فلكي تزوّدهم بنماذج عن جميع الأعمال الأخرى، «سواء أكانت تتعلق بالحب أو بالحرب أو الصيد أو الاستقساء، أم بأي شيء آخر... إن التلاوة تزوّدهم بسوابق عن مختلف اللحظات التي اقتضاها صنع قارب، وعن المحرّمات الجنسية التي تنطوي عليها... الخ». وعندما يبحر قبطان في قاربه، يتمثل البطل الأسطوري «آوري» Aori: «يرتدي اللباس الذي كان يرتديه آوري على ما تصفه الأسطورة، ويطلي وجهه بالسواد كوجه آوري، ويعقد فوق رأسه جديلة شبيهة بالجديلة التي انتزعها آوري من رأس إي ويري Iviri ويرقص على الرصيف باسطاً ذراعيه كما كان آوري يفرد جناحيه».

ويروي ف. أ. وليامز (نقله لاوي بروهل الى «الميثولوجيا البدائية»، (باريس ١٩٣٥ م، ص ١٦٢،

١٦٣ ، ١٦٤) أن أحد الصيادين قال له إنه عندما كان يذهب لصيد السمك بقوسه كان يهب نفسه الى « كيواويا » نفسه . لم يكن يتضرع الى هذا البطل الأسطوري طالباً عونه : « كان يتواحد به » .

هذه الرمزية من السوابق الميطيقية نجدها ايضاً في ثقافات بدائية أخرى . في موضوع « كاروك كاليفورنيا » ، يكتب ج . ب . هارنغتون : « كل ما كان يفعله الكاروك ، ما كان ليتم لولا أن الإكسارياف ، بحسب اعتقادهم ، كانوا أعطوا عنه مثالاً أو نموذجاً في الأزمنة الميطيقية . والإكسارياف قوم كانوا يسكنون أميركا قبل مجيء الهنود الحمر اليها . والكاروك الحديثون ، وهم لا يعرفون ترجمة هذه الكلمة (الإكسارياف) يرون ان تترجم بالأمراء أو الرؤساء أو الملائكة ... لم يبقوا معهم غير الوقت الضروري لكي يعلّموهم ويدرّبوهم على جميع العادات ، وكانوا يقولون للكاروك في كل مرة : «انظروا كيف كان يفعل بنو البشر » . وما زالت أفعالهم تُنقل وأقوالهم تُروى بصيغ الكاروك السحرية . وقد أفرد « مارسل موس » ، في دراسته

الشهيرة (بحث في الهبة، الشكل القديم من التبـادل)، فصلاً خاصاً تحدث فيه عن نظام غريب من «التجارة الطقسية»، المعروفة باسم «بوتلاش»، نجده في شمال غربي اميركا، بيّن فيه أن هذا النظام ما هو الا تكرار للعرف الذي أدخله السلف في الزمن الميطيقي.

الأسطورة والتاريخ

في المفهـوم الأنطولوجـي «البـدائي»: الشيء، أو الفعل، لا يصير حقيقياً الا أن يحاكي، أو يكرر، نموذجاً أصلياً؛ أي أن «الحقيقة» لا تكتسب الا بالتكرار او الاقتسام؛ وكل ما ليس له نموذج مثالي فهو «عار من المعنى»؛ أي مفتقر الى الحقيقة، ولذلك كان لدى الناس ميل الى أن يصبحوا مثاليين أو نموذجيين. ولعل في هذا الميل شيئاً من تنـاقض يتبّـدى في أن انسان الثقافـات التقليدية لا يعترف بحقيقة نفسه الا عندما لا يكون هو نفسه (بالنسبة الى مراقب حديث)، مكتفيـاً بمحـاكاة حركات غيره او تكرارها. بعبارة أخرى، لا يعترف بنفسه حقيقياً، أي انه «هو نفسه حقاً»، الا عندما ينقطع أن يكون هو نفسه تحديداً. ولذلك يمكننا القول ان هذه الأنطولوجيا «البدائية» قائمة على بنية أفلاطونية، أو يمكننا اعتبار أفلاطون فيلسوف «العقلية البدائية» بامتياز، أي المفكر الذي حالفه التوفيق في تقويم طراز الوجود والسلوك

عند البشرية القديمة تقويماً فلسفياً. بطبيعة الحال، إن هذا لا ينتقص من «أصالة» عبقريته الفلسفية؛ لأن ميزة أفلاطون الكبرى هي في جهده الرامي الى تسويغ هذه الرؤية لدى البشرية القديمة تسويغاً نظرياً، وذلك بالوسائل التي وضعتها روحانية عصره تحت تصرفه.

لكن ما نهتم به هنا ليس له علاقة بهذا الجانب من الفلسفة الأفلاطونية، وإنما يقتصر على الأنطولوجيا القديمة. وما يماثل ذلك في الأهمية النتيجة التي نستخلصها من تحليلنا للوقائع الرامية الى «إلغاء الزمان» بتقليد النماذج البدْئية وتكرار البوادر النموذجية. فالذبيحة، مثلاً، لا تقتصر على إعادة الذبيحة البدْئية التي أوحى بها إله في البدء، في بداية الزمان، إعادة تامة وحسب، وإنما تتمّ في اللحظة الميطيقية البدْئية نفسها. بعبارة أخرى، كل ذبيحة فإنما تكرر الذبيحة الأولية وتتزامن معها. كل الذبائح فإنما تتم في اللحظة الميطيقية البدْئية نفسها؛ اذ بواسطة التناقض الذي ينطوي عليه الطقس، يُصار الى تعليق الزمن الدنيوي.

وهذا ينطبق على جميع أفعال التكرار، أي على جميع أفعال محاكاة النماذج البدْئية. هنا نتبيّن جانباً آخر من الأنطولوجيا القديمة: بمقدار ما يكتسب فعل (او شيء) حقيقة معيّنة بواسطة تكرار البوادر النموذجية، وبهذه الواسطة وحدها، يكون ثمة إلغاء ضمني للزمن الدنيوي وللتاريخ. ومن يكرر البادرة النموذجية يجد نفسه محمولاً الى الزمن الميطيقي الذي تم فيه الكشف عن هذه البادرة النموذجية، لأول مرة.

طبعاً، إن إلغاء الزمن الدنيوي والزجّ بالإنسان في الزمن الميطيقي لا يحدثان الا في اوقات ذات صفة جوهرية، اي في الأوقات التي يكون فيها الإنسان هو نفسه حقاً: في لحظة الطقوس أو الأفعال الهامة (الطعام، الولادة، الاحتفالات، القنص، الصيد، الحرب، العمل، ... الخ). أما باقي حياته فيقضيه في الزمن الدنيوي الذي لا معنى له: في «الصيرورة».

تسلّط النصوص البراهمانية الضوء بوضوح على الاختلاف ما بين الزمنين، المقدس والدنيوي، وعلى اختلاف وضعية الآلهة المتعلقة بـ «الخلود» عن وضعية

الإنسان المتعلّقة بـ «الموت». بمقدار ما يكـرر المقـرّب (مقرّب القربان) الذبيحة البدئية، بالمقدار نفسه يتخلى ــ وهو في امتلاء العملية الاحتفالية ــ عن عالم الفانين الدنيوي ويندمج في عالم الخالدين السماوي. ثم يعلن عن ذلك بهذه العبارة: «وصلت الى السماء، الى الآلهة؛ ها قد أصبحت خالـداً!». واذا عاد بعدئـذٍ فنـزل الى العـالم الدنيوي، الذي كان غادره في اثناء الطقس، بدون تحضير معين، مات من فوره. ان هذا يفسر لنا لماذا كانت مختلف الطقوس، التي ترمي الى نزع صفة القداسة، أموراً لا غنى عنها لإعادة المقرّب الى الزمن الدنيـوي. ويحدث الشيء نفسه في أثناء الاتحاد الجنسي الاحتفالي (الزفاف)؛ ينقطع عن العيش في الزمن الدنيوي العاري عن المعنى، ما دام يقتدي بنموذج سماوي «انا السماء، وأنت الأرض». وعندما يذهب الصياد الميلانيزي الى البحر، يصبح البطلَ آوري Aori، ويلغي نفسه إذ يُزَجّ به في الزمن الميطيقي، اي في اللحظة التي حدثت فيها السفرة النموذجية. كذلك يلغي المكان الدنيوي بواسطة رمزية المركز التي تزج بالمعبد او

القصر او العمارة المركزية نفسها من المكان الميطيقـي؛ وكذلك كل فعل يقوم به الانسان القديم، كل فعل حقيقي مهما كان؛ أي أن كل تكرار للحركة البذئية، فإنما يوقف الزمن الدنيوي ويشترك في الزمن الميطيقي.

ان يتفق هذا التوقيف للزمن الدنيوي مع ضرورة عميقة في نفس الإنسان القديم، ان هذا ما سوف نتبينه في الفصل التالي، عندما ندرس سلسلة من المفهومات الموازية التي تتصل بإعادة توليد الزمان وبرمزية العـام الجديـد. عندئذٍ نفهم معنى هذه الضرورة، ونرى قبل كل شيء أن إنسان الثقافات القديمة يجد صعوبة في «تحمل» التاريخ فيضطر الى الغائه بصورة دورية. وعندئذٍ أيضاً تكتسب الوقائع التي درسناها في هذا الفصل معاني أخرى.

ولكن قبل ان نتناول مشكلة إعادة توليد الزمان (أو تجديد الزمان)، حريٌّ بنا أن ننظر، من وجهة نظر مختلفة، في آليـة «تحول الإنسان الى نموذج بذئي عن طريـــق التكرار». سوف ندرس حالة بعينها: الى أي حدّ تحتفظ الذاكرة الجامعة بذكـرى الحدث «التـاريخي»؟ رأينـا أن

المحارب، مهما كان شأنه، يحاكي «بطلاً» ويسعى الى الاقتراب ما أمكنه من المثال النموذجي. لِنَرَ الآن ما يتذكره الناس من شخصية تاريخية شهدت لها الوثائق شهادة تامة. في رؤيتنا للمشكلة من هذه الزاوية، لا نخطو الى الأمام خطوة واحدة، لأننا معنيّون هذه المرة بمجتمع على الرغم من أنه مجتمع «شعبي»، الا اننا لا نستطيع ان نصفه بـ «البدائية».

لنكتفِ الآن بمثال واحد. كلنا يعرف تلك الأسطورة النموذجية التي تروي حكاية القتال بين «البطل» والثعبان الهائل، الذي غالباً ما يكون بثلاثة رؤوس، وأحياناً يأخذ محله هُوْلة بحري (اندرا، هيراكلز، مردوخ، ... الخ). وحيثما تمتع التقليد بفاعلية معينة، وجدنا كبار الملوك يعتبرون أنفسهم نسخة عن البطل البدْئي: كان داريوس يعتبر نفسه «تريتاونا» جديداً، وهو بطل ميطيقي ايراني يقال ان هُوْلة بثلاثة رؤوس قتله. فمن أُجله، وبواسطته، تتجدد ولادة التاريخ، لأنه في الحقيقة كان تحْييناً لأسطورة بطولية بدْئية.

وكان أعداء الفرعون يُعتبرون «ابناء الخراب، ذئاباً، كلاباً، ... الخ). في النص المسمّى «كتاب ابو فيس»، وكان الأعداء الذين يقاتلهم الفرعون يتواحدون بالتنّين، بينما يتمثل الفرعونُ نفسُهُ الإلهَ «رع»، قاهرَ التنّين. وإننا لنجد هده «الأسْطرة» نفسها، لكن من منظور آخر، في رؤى الشعراء العبريين. فقد كان العبريون، حتى يستطيعوا ان «يتحملوا» التاريخ، اي الهزائم العسكرية والمذلات

السياسية، يفسرون الحوادث التي كانت تجري في زمانهم بواسطة اسطورة قديمة تتداخل فيها ولادة الكون والبطولة، وتنطوي ــ بطبيعة الحال ــ على انتصار وقتيّ يحرزه التنّين، لكن بصورة خاصة على قتل التنّين على يد ملك رمسيح. وهكذا أعطى خيالُهم ملوك الوثنيين ملامحَ التنّين، كما جاء وصف بومبي في مزامير سليمان، ونبوخذ نصر في أرميا. وفي عهد آشر يقوم المسيح بقتل التنّين تحت الماء.

بالنسبة الى داريوس وفرعون، مثلما هو الحال في التقليد المسّياني عند العبريين، يتعلق الأمر بمفهوم «نخبة» يفسرون التاريخ الذي يعاصرونه بواسطة الأسطورة. يتعلق الأمر اذن بسلسلة من الحوادث المعاصرة يجري تفصيلها وتفسيرها وفقاً لنموذج غير زماني مستمد من أسطورة بطولية. في نظر ناقد حديث متزمّت، قد يعني ادعاء داريوس انه «تريتاونا» إطناباً في مديح أو دعاوة سياسية. وقد يعني تحويل العبريين ملوك الوثنيين الى تنانين اختراعاً متقناً قامت به أقلية عبرية عاجزة عن تحمّل «الواقع التاريخي» الغرض منه إدخال العزاء على نفوسها، بأي ثمن، عن طريق اللواذ

بالأسطورة و«الفكر الرغبيّ». ان يكون مثل هذا التفسير خاطئاً، من حيث إنه لا يأخذ بعين الاعتبار بنية العقلية القديمة، فهذا ناجم ــ في جملة أشياء اخرى ــ عن اعتماد الذاكرة الشعبية من التفصيلات والتفسيرات ما هو أشبه بالحوادث التاريخية تماماً. ولئن كانت أسطورة سيرة الاسكندر الكبير تحملنا على الارتياب في اصلها الأدبي، وتحملنا بالتالي على اعتبارها مبنيّة على التلفيق، يفقد هذا الاعتراض كل قيمة له عندما نعرض لِسيَر الأبطال الذين تشهد لهم المدوّنات التاريخية.

مثلاً، ديودونيه دي غوزون، وهو المعلم الكبير الثالث لفرسان القديس يوحنا بجزيرة رودُس، ما برح مشتهراً بقتله تنّين «ملباسو». وقد منحته الأسطورة صفات مار جرجس، المعروف بصراعه المظفر مع الهُوْلة. ولا عبرة بالقول ان قتال امير غوزون لم يذكر في الوثائق المدوّنة في عصره، وأنه لم يصبح محلاً للبحث الا بعد قرنين من مولده. بعبارة أخرى، بما أن امير غوزون قد صار بطلاً في نظر الناس، كان لا بد من توحيده بنموذج بِدْئي لا يقيم

وزناً لمآثره الثابتة، «التاريخية»، ومنحه سيرة ميطيقية يستحيل معها إغفال قتاله للهُوْلة من الزواحف.

يعلّمنا ب. كارامان، في دراسة تاريخية له موثّقة جداً عن نشأة الأسطورة الشعرية، ان حادثة تاريخية محددة تماماً (في شتاء قارس البرد، جاء ذكره في اخبار لونكلافيوس كما ذكرته مصادر أخرى بولونية، قضي فيه قضاء مبرماً على جيش تركي بأكمله في ملدافيا)، لا نجد في الأسطورة الرومانية أثراً لهذه البعثة التركية المنكوبة، اذ تحول الحدث التاريخي كله الى واقعة ميطيقية (ملكوش باشا يصارع الملك ــ الشتاء، ... الخ).

نلاحظ هذه «الأسْطرة» للشخصيات التاريخية على هذا النحو أيضاً في شعر البطولة اليوغسلافي. في النصف الثاني من القرن الرابع عشر اشتهر ماركو كرايلفتش، بطل الملحمة اليوغسلافية. لا يمكن أحداً أن يشك في وجوده التاريخي، حتى ان تاريخ وفاته معروف (١٣٩٤). لكنه ما إن دخل في الذاكرة الشعبية حتى أعيد تشييد سيرته على

حسب الأصول الميطيقية. فأمه من الحور، تماماً مثلما كان أبطال الإغريق يولدون من جنيّات أو من ربّات ينبوع. وزوجته أيضاً من الحور يستولي عليها بالخديعة، ويحرص كل الحرص على إخفاء «أجنحة الخوف عنها» لكي لا تعثر عليها فتطير بها وتهجره (وهذا ما يحصل في روايات أخرى للأسطورة بعد مولد ابنه البكر؛ قارن هذا بأسطورة البطل «ماوري توهاكي» الذي كانت زوجته من الحور أيضاً، هبطت إليه من السماء وهجرته بعد ان ولدت له ابناً. يصارع ماركو تنّيناً بثلاثة رؤوس ويقتله، محاكاة للمثال النموذجي (اندرا، ترتاونا، هيراكلز، ... الخ). وطبقاً لأسطورة «الأخوة الأعداء»، يصارع ماركو أخاه، اندريا، ويقتله. وتحفل «دورة» ماركو (الفصل الخاص به من الملحمة: Cycle) بالتناقضات التاريخية بمثل ما تحفل به الدورات الملحمية القديمة الأخرى. لقد مات ماركو في عام ١٣٩٤ م، لكنه كان يصادق حنّا هُنيادي مرةً، ويعاديه أخرى. وقد برز هذا الأخير في حروبه للترك التي دارت في حوالي عام ١٤٥٠ م. (ولعل من المفيد ان نلاحظ ان

العلاقة بين هذين البطلين تشهد لها مخطوطات أشعار البطولة الملحمية في القرن السابع عشر، أي بعد مئتي سنة من وفاة هُنيادي. لكن التناقضات التاريخية في القصائد الملحمية الحديثة أقل من ذلك بكثير؛ فالشخصيات المشهورة في هذه القصائد لم يتسنّ لها الوقت الكافي بعد لكي تتحول الى أبطال ميطيقية).

الهالة الأسطورية نفسها تحيط ايضاً بأبطال آخرين في الشعر الملحمي اليوغسلافي. يتزوج نوفاك وفوكاشين من حوريّات. وفوك (التنين الطاغية) يقاتل تنّين يسترباك، ويستطيع هو نفسه ان ينقلب تنّيناً. ويهبّ فوك، الذي حكم بلاد سيريام ما بين ١٤٧١ و ١٤٨٥، لنجدة لازار وميليقا؛ لكن المعروف أنه قد مات قبل نحو من قرن. وفي الأشعار التي تدور حوادثها على معركة «كوسوفو» الأولى (١٣٨٩)، تنهض مسألة شخصيات توفيت قبل عشرين عاماً (مثلاً، فوكاشين)، او شخصيات لم تمت الا بعد قرن من ذلك التاريخ (ارسغ ستيبان). تقوم الحوريات بمداواة الأبطال المجروحين، وتعيد اليهم الحياة، وتنبئهم بالمستقبل،

وتعلمهم بالمخاطر الكامنة... الخ، تماماً كما في الأسطورة حيث يتولى كائن مؤنث اسعاف البطل وحمايته. ما من «تجربة» (بروفا) بطولية تفوت: ثقب تفاحة عن رمية قوس، القفز فوق عدة جياد، التعرف على صبيّة من بين جماعة من الشبان يرتدون جميعاً الزي نفسه،... الخ.

ابطال الملاحم الروس يشدهم رباط وثيق بنماذج تاريخية. فقد جيء على ذكر عدد من أبطال دورة كييف في المدوّنات التاريخية. لكن تاريخيتهم تقف عند هذا الحد، حتى ليتعذر علينا ان نعرف إن كان الأمير فلاديمير، الذي يشكل المركز في دورة كييف، هو فلاديمير الأوّل الذي مات في ١٠١٥ م، ام كان حفيده فلاديمير الثاني الذي حكم ما بين ١١١٣ و ١١٢٥ م. فيما يتعلق بأبطال الملاحم في هذه الدورة مثل سوياتاغو وميكولا وفولغا، تكاد ان تنعدم العناصر التاريخية التي تحتفظ بها الذاكرة لأشخاصهم ومغامراتهم. لقد انتهى بهم الأمر الى تشبيههم بأبطال الأساطير واندراجهم في القصص الشعبي حتى لم يعد بالإمكان تمييزهم من هؤلاء. فمن أبطال دورة كييف بطل

عُرف باسم دوبرينيا نيكيتش، الذي يظهر في الملاحم أحياناً على أنه ابن أخي فلاديمير، يدين بأحسن ما اشتهر به الى مأثرة ميطيقية صرفة.

وقد نشهد على هذا النحو تحول شخص تاريخي الى بطل أسطوري، حيث لا يقتصر الكلام على العناصر الفائقة اللازمة لتعزيز احداث الأسطورة. مثلاً، البطل فولغا في دورة كييف يتحول عصفوراً او ذئباً، او «شامان» لا أكثر ولا أقل، او شخصاً من الأساطير القديمة. وإيغوري يأتي الى العالم بقدمين من فضة، وذراعين من ذهب، ورأس مغطّى بالدرّ. وإيليا الموورومي اشبه بأحد العمالقة في الحكايات الفولكلورية. ألم ينسبوا إليه أنه أطبق السماء على الأرض؟ هناك شيء آخر: «أسْطرة» النماذج الأولى التاريخية، التي تمدّ أناشيد الملاحم الشعبية بأبطالها، إنما يجري تفصيلها على مقاس مثالي: فهي «مخلوقة على مثال» أبطال الأساطير القديمة. فكلهم يتشابهون في مولدهم العجائبي، كما في «المهابهاراتا» وأشعار هوميروس، أحد الأبوين على

الأقل إلهي. وكما في اناشيد الملاحم التترية والبولينيزية، يقوم الأبطال برحلة الى السماء أو ينزلون الى الجحيم.

نكرر: ان الصفة التاريخية للأشخاص الذين يتغنّى بهم الشعر الملحمي ليست هي موضوع البحث، لكن تاريخيتهم لا تقاوم طويلاً فعل التآكل الذي تقوم به الأسْطرة. فالحدث التاريخي يجد ذاته، مهما بلغت أهميته، لا يعْلق بالذاكرة الشعبية، ولا تلهب ذكراه المخيلة الشعرية، الا عندما يدْنو قرباً من نموذجه الميطيقي. في القصيدة التي أفردها الروس للكوارث التي نجمت عن الغزو النابليوني في عام ١٨١٢ م، يغفلون الدور الذي قام به القيصر اسكندر الأول بوصفه قائد الجيش الروسي، كما يغفلون اسم بورودين على اهميته، ولا يطفو على السطح غير شخص البطل الشعبي كوتوزوف. في عام ١٩١٢ م يشاهد لواء صربي برمّته البطلَ ماركو كرايلفتش يقود الهجوم على قصر بريليب، الذي كان لقرون خلت، مركز إقطاعية هذا البطل الشعبي: لقد

كان كافياً حدوث مأثرة بطولية تخصيصاً حتى تقوم المخيلة الجامعة بانتزاعها وتمثلها في النموذج التقليدي المتبدّي في أفعال ماركو ، خصوصاً وإن قصره كان غرض الهجوم .

يقول تشادويك : « الأسطورة هي المرحلة الأخيرة ، لا الأولى ، من صنع البطل » . ان هذا يعزّز النتيجة التي توصّل اليها عدد من الباحثين من ان ذكرى حدث تاريخي ، او شخص حقيقي ، لا تدوم في الذاكرة الشعبية اكثر من قرنين او ثلاثة . وهذا يرجع الى ان الذاكرة الشعبية يصعب عليها ان تحتفظ بالحوادث « الفردية » ، والأشخاص « الحقيقية » . فهي تؤدّي عملها بواسطة بُنى مختلفة : فئاتٍ Catégories بدلاً من حوادث ، ونماذج بدْئية Archétypes بدلاً من اشخاص . فالشخص يتمثله نموذجه الميطيقي (بطل ، ... الخ) ، بينما تنضم الأحداث الى فئة الأفعال الميطيقية (الصراع مع الهُوْلة ، الإخوة الأعداء ، ... الخ) . ولئن كان بعض القصائد الملحمية يحتفظ بما يسمى « الحقيقة التاريخية » ، الا أن هذه « الحقيقة » لا تكاد تتعلق أبداً بما

يسمى الأشخاص أو الحوادث الدقيقة، بل بالمؤسسات والعادات ومشاهد الطبيعة. من ذلك مثلاً ما لاحظه م. موركو ان القصائد الملحمية الصربية تصف وصفاً في منتهى الدقة الحياة على الحدود المساوية ــ التركية، والتركية ــ البندقانية، قبل صلح كارلوفيتش في عام ١٦٩٩ م. لكن مثل هذه «الحقائق التاريخية» لا تتعلق بالشخصيات ولا بالحوادث، بل بالصور التقليدية من الحياة الاجتماعية والسياسية (التي تكون «صيرورتها» ابطأ من «الصيرورة» التاريخية)؛ بكلمة واحدة، بالنماذج البدئية.

الذاكرة الجامعة معادية للتاريخ. لا تتضمن هذه الإبانة «اصلاً شعبياً» للفولكلور، ولا خلقاً للشعر الملحمي تقوم به الجماعة. فقد ابرز موركو وتشادويك وغيرهما دور الشخصية الخلّاقة، اي دور الفنان، في ابداع الشعر الملحمي وتطويره. نريد ان نقول فقط ــ بمعزل عن أصل الموضوعات الفولكلورية وعن موهبة صانع الشعر الملحمي الكبيرة أو الصغيرة ــ إن ذكرى الأحداث التاريخية، والأشخاص الحقيقية، تتكيف في نهاية قرنين او ثلاثة حتى

تستطيع الدخول في قوالب العقلية القديمة، التي لا تستطيع قبول «الفردي»، ولا تحتفظ الا بالمثال. ان إرجاع الأحداث التاريخية الى فئاتها، والأشخاص الى نماذجها، الذي ظل يحققه وجدان الطبقات الشعبية الأوروبية حتى ايامنا هذه تقريباً، انما يحدث وفقاً للأنطولوجيا القديمة. ولعنا نستطيع القول ان الذاكرة الشعبية تعيد للشخص التاريخي، في الأزمنة الحديثة، قيمته من حيث هو مقلد للنموذج الأصلي ومكرر للأفعال النموذجية — وهو المعنى الذي كان شعر به أعضاء المجتمعات القديمة وما زالوا يشعرون (كما تظهر ذلك الأمثلة المتقدمة)، لكن أشخاصاً مثل ديودونيه دي غوزون، او، ماركو كرايلفتش ما يلبثون حتى يغيّبوه في طيّات النسيان.

يحدث أحياناً — وهذا نادر جداً — انُ ينقل الحدث نقلاً دقيقاً عند تحويله الى أسطورة. قبيل الحرب الأخيرة، أتيحت لعالم الفولكلور الروماني، قسطنطين بريلوايو، فرصة تسجيل أسطورة شعرية رائعة في قرية مارا موريش. تتعلق

الأسطورة بقصة حب مفجع: كان الخطيب الشاب سحرته إحدى جنيّات الجبال؛ وفي اليوم التالي عثر الرعاة على جثته، وعلى قبّعته معلقةً على شجرة. نقلوا الجثة الى القرية، وجاءت الخطيبة الشابة فقابلتهم: وفيما هي تنظر الى خطيبها الذي كان فارق الحياة، كانت تبدي تعجبها من النواح الجنائزي الذي حفل بالإشارات الميثولوجية، ومن الليتورجيات غير المصقولة بالجمال. كان هذا محتوى الأسطورة. راح عالم الفولكلور، وهو يسجل الروايات المختلفة التي استطاع ان يجمعها، راح يتحرّى عن الزمن الذي حدثت فيه هذه المأساة: اُجابوه لقد حدث هذا منذ زمن بعيد جداً. لكنه، وهو يتابع تحرّياته، علم ان الحدث لم يكن انقضى عليه اربعون عاماً. وقد وصل الى نتيجة هي أن البطلة كانت لم تزل على قيد الحياة. قام بزيارتها واستمع الى القصة من فمها. لقد كانت مأساة مبتذلة جداً: عن قلة احتراس، انزلق خطيبها ذات مساء في منحدر؛ لم يمت من فوره؛ سمع صراخه بعض الجبليين، فنقلوه الى القرية حيث فارق الحياة بعد وقت قصير. وعند دفنه، قامت

خطيبته مع نساء القرية الأخريات بترديد المراثي الطقسية المعتادة، من دون ادنى اشارة الى جنيّة الجبال. وعلى هذا تكون بضع سنين كافية، بالرغم من حضور شاهد رئيسي، لأن يتجرد الحدث من تاريخيته، ويتحول الى رواية أسطورية: الجنّية الغيور، اغتيال الخطيب؛ العثور على جثته بعد ان فارق الحياة، النواح الحافل بالموضوعات الميطيقية من جانب الخطيبة. كان جميع أهل القرية تقريباً معاصرين للواقعة الأصلية التاريخية؛ لكن هذه الواقعة، كما هي، لم تكن كافية: فقد كان الموت المأساوي يموتُهُ خطيب عشية زواجه اكثر من مجرد موت يحصل بالمصادفة؛ كان له معنى خفيّ لم يكن اكتشافه أمراً ممكناً الا ان ينضم الى فئته الميطيقية. لم تقتصر أسْطرة الحادث على خلق الأسطورة الشعرية، بل صارت تُروى حكاية الجنّية الغيور نفسها حتى حين يكون الكلام عن موت الخطيب «نثراً». وعندما قام عالم الفولكلور بلفت انتباه القرية الى الرواية الحقيقية، أجابوه ان الخطيبة العجوز نسيت انها فقدت عقلها من شدة الحزن. لقد كانت الأسطورة هي التي تحكي الحقيقة، ولم يعد

التاريخ الحقيقي غير كذبة. زد على ذلك ان الأسطورة لم تَغْدُ أصح روايةً الا عندما أضافت الى التاريخ صوتاً أعمق وأغنى: كانت تكشف عن القدر المأساوي..

ان ما تتصف به الذاكرة الشعبية من عداء للتاريخ، والذاكرة الجامعة من قصور عن الاحتفاظ بالأحداث والمفردات التاريخية الا بمقدار ما تحولها الى نماذج بدْئية، اي بمقدار ما تبطل فيها كل خصوصية «تاريخية»، و«شخصية» ـ ان هذا يطرح علينا سلسلة من المشكلات الجديدة التي اضطررنا ان نمسك عنها حتى الآن. لكن من حقنا ان نتساءل ان كانت اهمية النماذج البدْئيّة في وجدان الإنسان القديم، وقصور الذاكرة الجامعة عن الاحتفاظ بما سوى هذه النماذج ـ ان كان هذا لا يكشف لنا عن شيء اكثر من مجرد المقاومة الآتية من قبل الروحية التقليدية للتاريخ، وعن بطلان الفردية البشرية، أو عن صفتها الثانوية على كل حال؛ أعني الفردية البشرية بما هي كذلك، الفردية التي تنبثق منها العفوية الإبداعية، وفي التحليل الأخير عن الحقيقة التاريخية وانتفاء قابليتها للارتداد.

على كل حال، ان ما يستوقفنا هنا هو رفض الذاكرة الشعبية الاحتفاظ بالعناصر الشخصية «التاريخية» من سيرة حياة البطل من جهة، على حين تنطوي الخبرة الصوفية العليا على إعلاء لشأن الإله الشخصي على حساب الإله غير الشخصي، من جهة أخرى. ولعل مما له دلالة بيّنة ان نقارن، من وجهة النظر هذه، مفهومات الوجود بعد الموت كما صاغتها مختلف التقاليد. ان تحول الميت الى «سلف» يتطابق مع تلاشي الفرد في فئة النموذج البدْئي. وفي العديد من التقاليد (في اليونان، مثلاً)، لا يبقى لأرواح الموتى العاديين «ذاكرة»، اي انها تفقد ما يمكن تسميته بالفردية التاريخية. ان يتحول الميت الى يَرَقة او شبح، معناه من بعض الأوجه اتحاده بالنموذج غير الشخصي من «السلف». ان يكون الأبطال، في التقليد الإغريقي، هم وحدهم الذين يحتفظون بشخصيتهم (اي بذاكرتهم) بعد الموت، أمر يسهل علينا فهمُهُ اذا عرفنا أن البطل، إذ لم يحقق في حياته الأرضية غير أفعال نموذجية، يظل يحتفظ بذكراها ما دامت هذه الأفعال، من وجهة نظر معينة، تتصف باللاشخصية.

اذا طرحنا جانباً مفهومات تحوّل الموتى الى «أسلاف»، واعتبرنا الموت خاتمة لِـ «تاريخ» الفرد، لا يبقى شيء طبيعي أكثر من ان تكون ذاكرة ما بعد الموت لهذا «التاريخ» محدودة. او بعبارة أخرى، لا يبقى شيء طبيعي اكثر من ان تنقطع ذكرى العواطف والأحداث، وكل ما يتصل بحياة الفرد بالمعنى الدقيق، عن الوجود بعد الموت. اما الاعتراض القائل بأن البقاء (بعد الموت) غير الشخصي يساوي موتاً حقيقياً (بمقدار ما يمكن ان تسمى الشخصية والذاكرة المرتبطتين بالديمومة والتاريخ، بقاءً)، فلا يصح الا من وجهة نظر «الوعي التاريخي»، بعبارة أخرى، من وجهة نظر الإنسان الحديث؛ ذلك لأن الوعي القديم لا يعلّق أهمية على الذكريات «الشخصية». ليس من السهل توضيح ما يمكن ان يعنيه «بقاء الوعي غير الشخصي»، بالرغم من أن اختبارات روحية معيّنة يمكنها ان تجعلنا نستشفه. ماذا يوجد من «الشخصي»، و«التاريخي» في الانفعال الذي نحسّهُ ونحن نصغي الى موسيقى باخ، وفي الانتباه الضروري لحل مسألة رياضية،

وفي الوضوح الذهني المركّز الذي يقتضيه التدقيق في قضية فلسفية؟ الإنسان الحديث، بمقدار ما يحمل نفسه على استلهام «التاريخ»، يشعر أنه متضائل بسبب إمكانية هذا البقاء غير الشخصي. لكن الاهتمام بعدم الارتداد وبـ «الجدّة» هو اكتشاف جديد في حياة البشرية. وفي المقابل، تدافع البشرية القديمة عن نفسها بقدر ما تستطيع في وجه ما يتألف منه التاريخ من جديد وغير قابل للارتداد.



الفصل الثاني

تجديد الزمن

السنة

السنة الجديدة

ولادة الكون



تكشف لنا الطقوس والمعتقدات، التي نجمعها هنا في عنوان «تجديد الزمان»، ما لا نهاية له من التنوّع. ونحن لا نخادع انفسنا عن قدرتنا على تأطيرها في إطار هيكل متماسك البنية يوحّدها وينسّقها. ولعلنا نستطيع أن نعفي أنفسنا، في هذا الفصل، من تقديم عرض يشتمل على جميع أشكال تجديد الزمان، وتحليلها موروفولوجياً وتاريخياً. كذلك لن نلزم أنفسنا بالبحث في الكيفية التي توصل بها الإنسان الى إنشاء التقويم، ولا في الكيفية التي نستطيع بها أن ندرج بها مفاهيم «السنة» عند مختلف الشعوب. في معظم المجتمعات البدائية، «السنة الجديدة» تعني لها رفع التحريم عن الحصاد الجديد، فيصير مأكولاً وغير ضارٍّ

بالجماعة. وحيثما تزرع أنواع كثيرة من الحبوب والفاكهة، التي يتدرّج نضجها على مختلف فصول السنة، نشهد احياناً أعياداً كثيرة للعام الجديد. وهذا يعني أن «الفواصل الزمنية» انما اقتضتها الطقوس التي تحكم تجديد المخزون الغذائي؛ أي الطقوس التي تضمن استمرار حياة الجماعة كلها. (لذلك يتعذر اعتبار هذه الطقوس مجرد انعكاس للحياة الاقتصادية والاجتماعية: «الاقتصادي»، و«الاجتماعي» يرتديان في المجتمعات التقليدية معنى يختلف كلّياً عن المعنى الذي يميل الأوروبي الحديث الى إضفائه عليهما).

يرتد اعتماد السنة الشمسية واتخاذها وحدة زمنية الى أصل مصري. وقد عرفت معظم الثقافات التاريخية (والمصرية نفسها حتى حقبة معينة) في الوقت نفسه السنة القمرية والشمسية المؤلفة من ٣٦٠ يوماً (اي ١٢ شهراً كل منها ٣٠ يوماً)، يضاف اليها خمسة أيام كبيسة. الهنود، من قبيلة «زوني»، يسمّون الشهور «خطوات السنة»، والسنة يسمّونها «مرور الزمان». وكانت بداية

السنة تختلف من بلد الى آخر وبحسب العصور، والتقويم ما ينفك يتعرض الى تعديلات كثيرة حتى يمكن وضع المعنى الطقسي للأعياد في إطار الفواصل الزمنية التي ينبغي ان تتطابق معه.

ومع ذلك، فلا تغيير بداية السنة الجديدة (آذار ـ نيسان ـ ١٩ تموز كما هو الحال في مصر القديمة ـ ايلول، تشرين الأول، كانون الأول ـ كانون الثاني، ... الخ)، ولا اختلاف مدة السنة عند مختلف الأقوام، من شأنه ان ينتقص من الأهمية التي توليها جميع البلدان لنهاية فترة من الزمان او لبداية فترة جديدة. نفهم ذلك في يسر في اللحظة التي لا يهمنا فيها، مثلاً، أن تقسم أقوام «اليوروبا» الأفريقية السنة الى فصل يابس وفصل رطب، وان الأسبوع عندها يتألف من خمسة أيام في مقابل ثمانية عند قبائل «ديدكالابار»؛ او أن قبائل «واروميي» توزع الأشهر تبعاً للدورة القمرية، بحيث تكون السنة عندها مؤلفة من ثلاثة عشر شهراً تقريباً؛ او ان قبائل «أهانتا» تقسم الشهر

قسمين، كل منها عشرة ايام (او تسعة ايام ونصف اليوم)، ... الخ. وعندنا ان الأساسي هو أن يوجد في كل مكان مفهوم لنهاية دورة زمنية وبدايتها، قائم على أساس ملاحظة الإيقاعات الحيوية ــ الكونية Biocosmique، ويدخل في إطار نظام أوسع، هو نظام التطهيرات الدورية (النظافة، الصوم، الاعتراف بالذنب، ... الخ. عند نهاية الموسم)، وتجديد الحياة دورياً. فهذه الضرورة من التجديد الدوري هي التي نوليها أهمية كبيرة هنا. لكن الأمثلة التي سنتولى عرضها الآن ستكشف لنا عن شيء أهم بكثير، أي عن تجديد دوري للزمان يفترض، تحت صيغة على شيء من الوضوح قلّ أو كثر، وخصوصاً في المدنيات التاريخية، «خلقاً جديداً»، أي تكراراً كوسموغونياً (تكرار لفعل ولادة كونية Cosmogonique). هذا المفهوم من الخلق الدوري، اي تجديد الزمان دورياً، يطرح علينا مشكلة «إبطال التاريخ»، وهو ما سوف ننصرف الى معالجته بالدرجة الأولى في هذا البحث.

القرّاء الذين ألفوا الاتنوغرافيا وتاريخ الأديان لا

يجهلون ابداً أهمية سلسلة من الاحتفالات الدورية التي نستطيع ان نصنّفها تسهيلاً للعرض في عنوانين كبيرين:

أولاً: طرد سنوي للعفاريت والأمراض والخطايا.

ثانياً: طقوس الأيام التي تسبق وتعقب العام الجديد.

السر جيمس جورج فريزر، في أحد مؤلفاته، «الغصن الذهبي»، أو «كبش الفداء»، جمع على طريقته عدداً كافياً من الوقائع لهاتين الفئتين. لامجال هنا لإعادة إيراد هذا الملف في الصفحات التالية. يسمح لنا احتفال طرد العفاريت والأمراض والخطايا، في خطوطه العريضة، بالرجوع الى العناصر التالية: الصوم، الوضوء، التطهير، إخماد النار ثم إضرامها في جزء ثان من الطقس؛ طرد العفاريت بواسطة الضوضاء والصراخ والخبط واللبط (داخل البيوت) يعقبه مطاردتها بإحداث ضوضاء شديدة في انحاء القرية، ويمكن ان يمارس طقس طرد العفاريت في شكل طرد احتفالي لحيوان (نموذج «كبش الفداء») او إنسان (نموذج «مموريوس فيتوريوس»). وهذان النموذجان هما بمثابة مسيِّر

مادي بفضله يجري نقل عيوب الجماعة كلها الى ما وراء حدود الإقليم المسكون («كبش الفداء» كان يطارد حتى الصحراء عند العبريين والبابليين). وغالباً ما تجري مبارزات احتفالية بين طائفتين من المشخّصين، أو دعارات جماعية، أو مواكب يشترك فيها اناس مقنّعون (يمثلون أرواح السلف او الآلهة، ... الخ). وفي بقاع عديدة ما زال الاعتقاد بأن ارواح الموتى، في اثناء هذه المواكب، تدنو قرباً من مساكن الأحياء، فيأتي هؤلاء الى لقائها باحترام ويحيطونها بآيات الإجلال طوال عدة أيام، وبعد ذلك تعود فتسير في موكب حتى تخوم القرية أو يصار الى طردها منها. وتجري الاحتفالات بطقوس الانتساب في هذه المناسبة أيضاً (ولنا على ذلك أدلة واضحة في اليابان ولدى هنود الهوبي وبعض الأقوام الهندو ــ اوروبية). ان الاحتفال بطرد العفاريت والأمراض والخطايا يكاد ان يجري في كل مكان، في وقت واحد مع مناسبة معيّنة كعيد رأس السنة الجديدة.

طبعاً، من النادر ان نصادف جميع هذه العناصر مجموعةً بصورة ظاهرة في نفس الوقت. ففي بعض

المجتمعات يكون الرجحان لاحتفالات إخماد النار وإضرامها، وفي مجتمعات أخرى، يكون الرجحـان لطـرد العفـاريت والأمراض بواسطة إحداث الضجة والحركات العنيفة، وفي أمكنة أخرى يكون الرجحان لطرد «كبش الفداء» في صورة حيوانية أو بشرية،... الخ. لكن المغزى الإجمالي لهذه الاحتفالات، ومغزى كل عنصر من عناصرها المكونة لها، واضح وضوحاً كافياً: في اثناء قطْع الزمان الـذي تشكله «السنة» لا نشهد إيقافاً فعلياً لفترة زمنية معينة وبداية لفترة أخرى وحسب، وإنما نشهد أيضاً إبطالاً للسنة الماضية وللزمن المنصرم. وهذا، من جهة ثانية، هو معنى التطهيرات الطقسية: حرق، ومحو للخطايا والذنوب التي اقترفها الفرد والجماعة في مجموعها، لا مجرد «تطهير». ان التجديد هنا معناه الولادة الجديدة. والأمثلة التي سقناها في الفصل السابق، ثم الأمثلة التي سوف نمرّ عليها مرّاً عابراً، تظهر لنا بوضوح ان هذا الطرد السنوي للخطايا والأمراض والعفاريت هو، في الأساس، محاولة ــ ولو مؤقتة ــ لإعادة إنشاء للزمن الميطيقي والبـدْئي، الزمـن «النقـيّ»، زمـن

«لحظة» الخلق. كل سنة جديدة فهي عودة بالزمان الى بدايته، أي تكرار لولادة الكون Cosmogonie. وما المبارزات الطقسية تجري بين فريقين من المشخّصين وحضور الموتى، وما أعياد الفحش والدعارة، الا عناصر تدل ـ لأسباب سوف نبيّنها ـ على أنه في نهاية السنة، وفي انتظار مقدم العام الجديد، يجري تكرار اللحظات الميطيقية التي تم فيها الانتقال من العماء الى ولادة للكون.

وفي بابل، الاحتفال بالعام الجديد، «أكيتو» Akitu، خاسم جداً من هذه الناحية. فقد يجري هذا الاحتفال في الاعتدال الربيعي، في شهر نيسان، كما قد يجري في الاعتدال الخريفي، في شهر «تِشْريت» Tishrit (الكلمة مشتقة من «شُرّو» Shurru ـ شُروع ـ، «البدْء»). لا مجال للشك في قدم هذا الاحتفال، حتى ولو تغير تاريخ إقامته. لأن العقيدة المتعلقة به، وكذا بنيته الطقسية، كانت موجودة في العهد السومري، ويمكننا التعرف على نظام «أكيتو» في العهد الأكادي أيضاً. هذه الإيضاحات التقويمية ليست مجردة من الأهمية؛ فبين أيدينا

وثائق عن أقدم حضارة «تاريخية»، نجد فيها صاحب الأمر يلعب دوراً كبيراً، ما دام يعتبر ابناً وخلفاً للإلـه على الأرض؛ فهو بهذه الصفة مسؤول عن انتظام الإيقاعات في الطبيعة وعن رفاهية الجماعة بأسرها. ولذلك ليس عجيباً أن نرى الملك يلعب دوراً كبيراً في الاحتفال بالعام الجديد؛ لأن على عاتقه تقع مهمة تجديد ولادة الزمان.

في أثناء الاحتفال بعيد «أكيتو»، وكان يدوم اثنى عشر يوماً، كانت تُنشد في هيكل الإله مَرْدوك قصيدةُ الخلق، «إينوما إيليش»، بصورة رسمية وعلى عدة مرات. وكان يُعاد تمثيل الصراع بين الإله مردوك وهُوْلة البحر «تيامات»، وهو الصراع الذي جرى من قبل «في ذلك الزمان»، وانتهى بوضع حد للعماء وانتصار مردوك على تيامات انتصاراً نهائياً. (الشيء نفسه نجده عند الحثيين، كانوا يروون ملحمة الصراع النموذجي بين إله العاصفة، «تيشوب»، والثعبان، «إلُويَنْكاش»، ويجري تمثيلها في عيد رأس السنة). خلق الإلـهُ مَرْدوك الكـوْنَ من أشلاء «تيامات» الممزقة، وخلق الإنسان من دم «كِنْغُو»، وهو

العفريت الذي عهد إليه «تيامات» بألواح القدر (إينوما إيليش، ٦ / ٣٣؛ الخلق بواسطة جَسَد كائن بِدْئي نجده في ثقافات أخرى! في الصين والهند وإيران، ونجده عند الجرمان ايضاً). لقد كان إحياء ذكرى الخلق إعادة فعلية لولادة الكون، والبرهان على ذلك نجده في الطقوس كما نجده في الصيغ التي كانوا ينطقون بها في أثناء الاحتفال. أما القتال بين تيامات ومردوك فكانت تجري محاكاته في المبارزة التي كان يؤدّيها فريقان من المشخّصين. هذا الاحتفال نجده، دائماً في إطار درامة العام الجديد، عند الحثيين، كما نجده عند المصريين وفي أوغاريت. إن الصراع بين فريقين من المشخّصين لا يحيي ذكرى القتال البِدْئي بين تيامات ومردوك وحسب، وإنما كان «يكرر» ويحقق فعل ولادة الكون، اي الانتقال من العماء الى الكون. وبذلك يكون الحدث الميطيقي «حاضراً»؛ «هل يمكنه المضيّ في قهر تيامات واختصار أيامه؟!» هكذا يتساءل متولّي القداس. فالقتال والانتصار والخلق ـــ كل ذلك يحدث في هذه اللحظة بالذات ـــ».

وكـذلك كان يُحتفـل بالعيـد المسمـى بـ «عيـد المصائر»، «زغموك»، في الإطار نفسه الذي كان يُحتفل فيه بـ «أكيتو»؛ في «عيد المصائر» كان يتم تعيين دلالات كل شهر من أشهر السنة الاثني عشر؛ وهـذا يعنـي «خلـق» الأشهـر الاثنـي عشر القادمـة (هذا الطـقس احتفظت به تقاليد أخرى على تفاوت في درجة الوضوح؛ (انظر فيما بعد). ويتوافق نزول مردوك الى الجحيم (يكون الإله «محبوساً في الجبل»، اي في اقاليم جهنم) مع حقبة من الحزن والصوم من اجل كافة الجماعة ومن «إذلال» للملك. وكان يجري هذا الطقس ضمن إطار واسع من نظام المرافع ليس يسعنا ان نفصله هنا. كذلك كان يجري في هذه اللحظة طرد الأمراض والخطايا بواسطة كبش فداء. ثم يجري إقفال الدورة بالزواج المقدس إذ يزفّ الملك الى «سرْبانيتوم»، وهو زواج يعيد اداءه الملك مع «أَمَة المعبد» في حجرة الإلهة، ويتوافق هذا الزواج مع رخصة من الدعارة الجماعية.

ان عيد «أكيتو» يتضمن ـــ كما رأينا ـــ سلسلة من

العناصر الدرامية تهدف الى الغاء الزمن الماضي، وإقامة العماء البذْئي وتكرار فعل ولادة الكون:

أولاً: يصور المشهد الأول من الاحتفالات هيمنة «تيامات»، ويمثل تبعاً لذلك انكفاءً في الزمن الميطيقي الذي يسبق الخلق؛ ويُفترض في جميع الأشكال ان تذوب في هاوية مياه البدء، «أَبْسُو». كما يصور تتويج «ملك مرافعي» (نسبة الى موكب المرافع، «الكرنفـــال»)، و«إذلال» ملك حقيقي، وقلب النظام الاجتماعي برِمّته (بحسب بيروز Berose، العبيد يصبحون أسياداً،... الخ). ما من علامة الا وتدل على الفوضى الكونية: تقـويض النظام، وإزالة الرتب، الدعارة، العماء. ويمكننا القول اننا نشهد «طوفاناً» يقضي على البشرية جمعاء تمهيداً لمقدم نوع بشري جديد يولد للمرة الثانية. زد على ذلك ان التقليد البابلي المتعلق بالطوفان، كما احتفظت به اللوحة الحادية عشرة من ملحمة «كلكامش»، يذكر ان «اوتنا ــ نابشتيم»، قبل ان يمتطي الفُلْكَ الذي شيّده لكي ينجو من الطوفان، كان أقام عيداً مثل عيد رأس السنة

(أكيتو). وسوف نعود لنجد هذا العنصر الطوفاني، احياناً، مجرد عنصر مائي، في تقاليد معينة؛

ثانياً: يُعاد، في بداية كل سنة، تمثيل خلق العالم الذي حدث «في ذلك الزمان»؛

ثالثاً: يسهم الإنسان مباشرة، ولو على نطاق محدود، في هذا العمل الكوسموغوني (الصراع بين فريقين من المشخّصين يمثلون مردوك وتيامات؛ وهي «أسرار» يُحتفل بها في هذه المناسبة، بحسب تفسير «تسيمّرن» و«رايزنشتاين»)؛

رابعاً: «عيدالمصائر»، هو أيضاً صيغة من الخلق، فيه يتقرر «مصير» كل شهر وكل يوم؛

خامساً: «الزواج المقدس» يحقق على نحْوٍ حسّي» ولادةً جديدة» للعالم والإنسان.

إن مغزى العام الجديد البابلي وما يحيط به من طقوس نجد له أمثالاً في جميع الشرق القديم، وقد أشرنا الى بعضها إشارة عابرة. في دراسة لافتة للنظر، نشرها العالم الهولندي أ. ج. فنسنك Acta orientalia (١، ١٩٢٣ م،

ص ١٥٨ ــ ١٩٠) بعنوان «العام الجديد عند الساميين وأصل الاسكاتولوجيا»، وهي دراسة لم تلْق ما تستحقّه من اهتمام، في هذه الدراسة أظهر فنسنك ما بين مختلف الأنظمة الميطيقية ــ الطقسية المتعلقة بالعام الجديد من اتّساق في جميع أنحاء العالم السامي. في كل من هذه الأنظمة تعود الى الظهور الفكرة المركزية نفسها بالعودة السنوية الى العماء، يعقبها خلق جديد. لقد استطاع فنسنك ان يتبيّن بوضوح الصفة الكونية التي تتصف بها طقوس العام الجديد (مع جميع التحفظات على نظريته المتعلقة بـ «أصول» هذا المفهوم الطقسي في ولادة الكون الذي يريد ان يُرجعه الى المشهد الدوري من غياب الخضرة وعودتها الى الظهور؛ الطبيعة عند «البدائيين» ظهور إلهي، و«قوانين الطبيعة» تكشف عن نمط وجود الألوهة). ان يكون الطوفان والعنصر المائي عامة ماثلَيْن، على نحو أو آخر، في طقس العام الجديد، لا نريد من وراء ذلك أن نؤكد أن إراقة الخمر التي تتم في هذه المناسبة لها علاقة بين هذا الطقس وبين نزول المطر. «إنما خلق العالم في شهر

تِشْري »، يقول ر. اليازر: «بل في شهر نيسان»، يؤكد ر. يوشع. وهذان الشهران كلاهما ماطر. وإنه لفي «عيد المظلة» تتقرر كمية المطر الممنوحة للسنة القادمة، اي يتقرر «مصير» الأشهر القادمة. فالمسيح قدّس الماء في عيد الغطاس، بينما كانت المعمودية في المسيحية البدائية تجري في عيدَيْ الفصح ورأس السنة. (تساوي المعمودية موتاً طقسياً للإنسان القديم تعقبه ولادة جديدة. على الصعيد الكوني يساوي الطوفان: الغاء القسمات، اندماج جميع الأشكال، انكفاء في اللاشكل). ولقد تبين افرام السرياني سرّ هذا التكرار السنوي من الخلق وحاول ان يشرحه: «خلق الله السموات من جديد لأن الخطاة عبدوا الأجرام السماوية؛ وخلق العالم من جديد لأنه كان مقدّراً له ان يتلوث بآدم؛ لقد شيّد خلقاً جديداً من ريقه بالذات».

في احتفالات اليهود بالعام الجديد، كما احتفظت بها الصلاة الأورشليمية، آثار معينة من السناريو القديم الذي يصور صراع الإله وانتصاره على هُوْلة البحر الذي يجسـ العماء، يفسح لنا المجال أيضاً في حل رموزها. فالمباحث

الحديثة (التي قام بها وينكل وبدرسون وشميت وجونسون، ... الخ) استطاعت ان تستخلص العناصر الطقسية في المزامير وما تنطوي عليه من مفاهيم تتعلق ببداية الخلق ونهاية العالم، وأن تبيّن الدور الذي يقوم به الملك في عيد رأس السنة الجديدة، إذ يجري إحياء لذكرى انتصار يهوه، قائد قوى النور، على قوى الظلام (العماء البحري، الهُوْلةالبدْئي «رَهَب»). وكان يعقب هذا الانتصار تتويج يهوه ملكاً وتكرار لفعل الخلق الكوني. ان قتـل الهُوْلـة «رَهَب»، والانتصار على المياه (الذي يعني تنظيم العالم)، يساويان فعل خلق الكون، وفي الوقت نفسه «سلاماً» للإنسان (انتصاراً على «الموت»، ضماناً للغذاء على مدى السنة القادمة، ... الخ). في الوقت الحاضر، سنقتصر على ان نتناول، من هذه الآثار الثقافية القديمة، التكرار الدوري («دوران السنة»، الخروج، ٣٤، ٢٢؛ «خروج السنة»، المرجع نفسه، ٢٣، ١٦) للخلق (لأن المعركـة مع «رَهَب» تفترض إعادة فعل الخلق الأول، بينما الانتصار على «الأعماق المائية» لا يمكن ان يعني غير إنشاء «أشكال

ثابتة»، أي الخلق). ولسوف نرى، فيما بعد، ان هذا الانتصار الكوسموغوني (ولادة الكون) يصبح في وجدان الشعب العبري انتصاراً على الملوك الأجانب، معاصرين وقادمين. فالكوسموغونيا تبرر المسّيانية (عودة المسيح في آخر الزمان) ونهاية العالم، وتضع الأسس لفلسفة في التاريخ.

ان يكون لهذا «السلام» الدوري يناله الإنسان مقابلٌ فوريٌّ من ضمانٍ لغذائه على مدى السنة القادمة، يجب ألا يغيّب عن بالنا تغييباً يجعلنا لا نرى في هذا الاحتفال غير آثار عيد زراعي «بدائي». والحق انه كان للتغذية مغزاها الطقسي في جميع المجتمعات البدائية القديمة، وأن ما نسمّيه بـ «القيمة الحيوية» حريّ به أن يكون تعبيراً عن انطولوجية في صيغة بيولوجية. فالحياة قيمة مطلقة، عند الإنسان القديم؛ وهي مقدسة، بما هي كذلك. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لقد كان العام الجديد أو عيد المظلة عيد يهوه بامتياز (قضاة، ٢١، ١٩؛ لاويين، ٢٣، ٣٩، ... الخ)، وكان يُقام في اليوم الخامس عشر من

الشهر السابع (تثنية، ١٦، ١٣؛ زكريا، ١٤، ١٦)، اي بعد خمسة أيام من «يوم الغفران» (لاويين، ١٦، ٢٨)، والاحتفال بكبش الفداء الذي كان يُقام فيه. ولعل من الصعب الفصلَ بين هاتين اللحظتين الدينيتين: أي فصل التخلص من خطايا الجماعة عن الاحتفال بالعام الجديد، خصوصاً اذا أخذنا بعين الاعتبار ان الشهر السابع كان، قبل اعتماد التقويم البابلي، الشهر الأوّل في التقويم العبري. وقد جرت العادة في يوم الغفران ان تذهب الصبايا للرقص وتخطّي تخوم القرية او المدينة، وكانت تنعقد حفلات الزفاف بهذه المناسبة. وفي هذا اليوم أيضاً، كان يُغفر لكثير من الخطايا ولو كانت تتصف بالفحش احياناً؛ وهو ما يذكرنا أيضاً بالمرحلة النهائية من «أكيتو» (الذي كان يُحتفل به خارج المدينة)، كما يذكرنا بالتحلّل من القواعد الاجتماعية، في نطاق احتفالات العام الجديد، في كل مكان تقريباً.

فالزواج، والتحلّل من قيود الجنس، التطهير الجماعي عن طريق الاعتراف بالخطايا وطرد كبش الفداء، تقديس

العام الجديد، تتويج يهوه وإحياء ذكرى انتصاره على «الموت» — كل هذا كان من اللحظات الكثيرة التي كانت تندرج في نظام احتفالي أوسع. وما التناقض والاستقطاب الذي نجده في هذه الفصول (الصيام والإفراط في الطعام، الحزن والفرح، اليأس والفحش.. الخ) غير توكيد لوظيفتها المتممة في نطاق النظام نفسه. لكن اللحظات العظمى تبقى بدون مُنازع هي التطهير بطرد كبش الفداء وتكرار فعل ولادة الخلق من قبل يهوه؛ وما تبقّى ليس الا تطبيقاً، على مختلف الأصعدة، يستجيب لضرورات مختلفة، للبادرة النموذجية نفسها، أي تجديد ولادة العالم والحياة عن طريق تكرار فعل الخلق.

خَلْق العالم يُعاد إذن، في كل سنة. ويسمح هذا التكرار الأبدي لفعل ولادة الكون، الذي يتحول في كل عام جديد الى بداية لعهد، يسمح بعودة الأموات الى الحياة ويداعب أمل المؤمنين بقيامة الجسد. وسنعود قريباً الى العلاقات بين احتفالات العام الجديد وبين عبادة الموتى. لكن، لنلاحظ منذ الآن ان الاعتقادات المنتشرة في كل مكان تقريباً، التي تقول بأن الأموات يعودون الى عائلاتهم (وفي الغالب يأتون «أمواتاً ـــ احياءً») عند اقتراب العام الجديد (في الأيام الاثني عشر التي تفصل عيد الميلاد عن عيد الغطاس)، تدل على ان الأمل بإلغاء الزمان ممكن في هذه اللحظة الميطيقية حين ينتهي العالم ويعاد خلقه من جديد. عندئذٍ يكون بوسع الأموات أن يأتوا ثانية، لأن كل حاجز يتهدم بين الأحياء والأموات (اليس يعود العالم الى حالة العماء البذْئي؟). ولسوف يأتون ثانية، لأن الزمان يتوقف في هذه اللحظة المتضاربة، فيصبحون معاصرين

للأحياء من جديد: زيادة على ذلك، بما ان الخلّق الجديد هو في سبيل الإعداد، يستطيعون أن يأملوا بعودة الى الحياة، دائمة وحسّية.

ان هذا يفسر لنا لماذا، حيثما يعتقد الناس بالانبعاث الجسدي، يعتقدون أيضاً بأن هذا الانبعاث انما يحصل في بداية السنة، اي عند بداية عهد جديد. ولقد عبرّ «لهمن» و«بدرسون» عن ذلك لدى الأقوام السامية، على حين جمع «فنسنك» على ذلك شواهد كثيرة عبر التقليد المسيحي. مثلاً: «القدير يوقظ الأجساد وفي الوقت نفسه الأرواح في عيد الغطاس» (افرام السرياني). وهناك نص باللغة الفهلوية ترجمة «دار مستتر جاء فيه: «في شهر فراوردين، في يوم اسكوردات، يقوم الرب اهورمزد ببعث الأموات والجسد الثاني، ويتخلص العالم من العجز أمام العفاريت والسموم.. الخ، ويعمّ الخير كل مكان؛ لن يكون ثمة شهوة، وسوف يتطهر العالم، ويتحرر الإنسان من الأضداد (أمراض الروح)، ويخلد الى الأبد». يقول القزويني: «ان الرب في عيد نيروز يبعث الموتى ويرد اليهم

ارواحهم، ويعطي أوامره الى السماء فتنزل عليهم مطراً، ولذلك اعتاد الناس إراقة الماء في هذا اليوم». الصلات الوثيقة جداً بين أفكار الخلق من الماء (ولادة الكون من الماء؛ الطوفان الذي يعيد ولادة الحياة التاريخية؛ المطر) وبين الولادة والبعث، تؤكدها هذه العبارة الواردة في «التلمود»: «عند الله ثلاثة مفاتيح: مفتاح المطر، ومفتاح الولادة، ومفتاح قيامة الموتى».

هذا، وما زال يحتفظ بالتكرار الرمزي للخلق في إطار عيد رأس السنة الجديدة «الصائبة» في العراق وإيران حتى أيامنا هذه. كذلك ما زال التتار في بلاد فارس يقومون اليوم بذرّ جرّة مملوءة بالتراب في بداية السنة، ويقولون انهم يفعلون ذلك في ذكر فعل الخلق. وإننا لنجد عادة بذر الحبوب وقت الاعتدال الربيعي (نذكّر ان السنة تبدأ في شهر آذار في عدد كبير من المدنيات) منتشرة جداً، وعلى نطاق واسع، وهي تتصل دائماً بالاحتفالات الزراعية. لكن درامة نمو الزراع تدخل في رمزية الولادة الجديدة الدورية التي تولد بها الطبيعة والإنسان. اذ ليست

الزراعة غير صعيد واحد من الأصعدة التي تنطبق عليها رمزية الولادة الجديدة الدورية. ولئن استطاع «التفسير الزراعي» ان يتمتع بانتشار واسع ــ بفضل صفته الشعبية والتجريبية ــ، إلا أنه لا يمكن اعتباره أبداً المبدأ والغاية لرمزية معقدة كرمزية الولادة الجديدة الدورية. ان اسس هذه الرمزية قائمة في المستطيقا القمرية Mystiqe lunaire، حتى ليمكننا، من وجهة نظر إتنوغرافية، التعرف عليها في المجتمعات قبل الزراعية. الأوّلي والجوهري في هذه الرمزية هو فكرة الولادة الجديدة، اي تكرار الخلق.

ان العادة التي يمارسها تتار فارس يجب ان تدخل تبعاً لذلك في النظام الكوسمو ــ اسكاتولوجي (العقائد المتعلقة ببداية الخلق ونهايته) الإيراني الذي يفترضها ويفسرها. فالنوروز ــ وهو يوم العام الجديد عند الفرس ــ هو في الوقت نفسه عيد اهورا مزْدا (يحتفل به في «يوم أُرْمَزْد» في الشهر الأول) واليوم الذي خلق فيه العالم والإنسان.

في يوم «نيروز» يحدث تجديد للخلق، بحسب الرواية

التي ينقلها الدمشقي Dimasqi . في هذا اليوم يعلن الملك : « هو ذا يوم جديد من شهر جديد ، فيه نجدد ما أبْلاه الزمان » . وفي هذا اليوم تتقرر مصائر الناس عن السنة كلها . وفي ليلة « نوروز » تُشاهد نيران وأضواء لا حصر لها ، ويُمارس التطهير بواسطة الماء وإراقة الخمر والماء ، ضماناً لهطول الأمطار في السنة القادمة . يضاف الى ذلك أنه في أثناء « نوروز الكبير » ، كانت العادة أن يُزرع في جرّة سبعةُ أنواع من الحبوب ، « ويُستخلص من نموها نتائج حصاد السنة » . وتشبه هذه العادة عادةَ « تقرير المصائر » التي انتقلت ، حتى أيامنا هذه ، الى احتفالات العام الجديد عند الصائبة واليزيديّين . ثم ، لأن العام الجديد يكرر فعل ولادة الكون ، ما زالت تعتبر الأيام الاثنا عشر التي تفصل عيد الميلاد عن عيد الغطاس سابق تصور لأشهر السنة الاثني عشر . وليس عند الفلاحين في جميع انحاء اوروبا اسباب أخرى عندما يعيّنون وقت كل شهر ونصيبه من المطر بواسطة علامات متيورولوجية . ولا حاجة بنا الى التذكير انه في « عيد المظلة » يجري تحديد كميات الأمطار

المستحقة لكل شهر. وكان الهنود، في العصر الفيدي، يعتبرون الأيام الاثني عشر التي في منتصف الشتاء بمثابة نسخة عن السنة.

ومع ذلك، في أمكنة وأزمنة معينة، وخصوصاً في تقويم داريوس، كان الإيرانيون يعرفون أيضاً يوماً آخر للعام الجديد، هو يوم «المهرجان»، يوم عيد «مترا» Mithra، الذي يتصادف مع منتصف الصيف. ولما كان العيدان يندرجان في التقويم نفسه، كان «المهرجان» يعتبر سابق تصور لنهاية العالم. يقول البيروني: «يعتبر كهنةُ فارس يومَ المهرجان علامةً على القيامة ونهاية العالم، لأنه في هذا اليوم يصل كل ما ينمو الى كماله ولا يعود يملك قواماً لنموّ أعلى، ولتوقف جميع الحيوانات عن نشاطها الجنسي. وفي المقابل، يجعل الفرس من النيروز علامة على بداية العالم لأن وقائع معاكسة للوقائع المذكورة تحدث في يوم النيروز». في هذه الرواية التي ينقلها البيروني يمكن تفسير نهاية السنة الماضية وبداية السنة الجديدة بأنها استنفاد لمصادر الحياة على جميع الأصعدة الكونية، ونهاية حقيقية للعالم. هذا، ولا تحدث

« نهاية العالم » ، اي نهاية دورة تاريخية معينة ، دائماً نتيجة لطوفان ، بل تحدث ايضاً نتيجة لنار او حرٍّ شديد ... الخ ، وإننا لنجد في إشعيا رؤيا قيامية يكون فيها القيظ الشديد بمثابة عودة الى الحالة العمائية (اشعيا ٣٤ : ٤ ، ٩ : ١١).

البروفيسور ج. ديميزيل في مؤلفه Le probléme des Centaures درس سيناريو نهاية السنة وبدايتها في قسم كبير من العالم الهندو ــ اوروبي (لدى السلاف والفرس والهنود والإغريق والرومان) ، وجلّى عناصر الاحتفالات المريدية التي احتفظت بها الميثولوجيا والفولكلور في صيغة لم تتبدل الا قليلاً. وعلى نحو مماثل، درس «أوتو هوفلر» الأساطير والطقوس لدى الجمعيات السرية و«جمعيات الرجال» الجرمانية ، فأثبت أهمية الأيام الاثني عشر الزائدة ، كما أثبت أهمية العام الجديد على نحو أخص. أما «ولدمار ليونغمان» ، من جانبه ، فقد أفرد لطقوس النار في بداية السنة ، ولسيناريو أعياد المرافع (الكرنفال) التي تجري في هذه الأيام الاثني عشر ــ أفرد لها بحثاً ضافياً نجدنا لا نتفق

معه دائماً لا في الاتجاه ولا في النتائج. نذكّر ايضاً بالأبحاث التي قام بها «أوتو هوت» وبأبحاث «ج. هرتل» اللذين، باقتصارهما على الوقائع الرومانية والفيدية، ألحّا على وجه الخصوص على تجديد العالم بواسطة إضرام النار في أثناء الانقلاب الشتوي، وهو التجديد الذي يساوي الخلق الجديد. لمناسبة هذا البحث، سنتناول فقط بضعة ملامح مميزة:

أولاً: الأيام الاثنا عشر الوسيطة هي تصور سابق لأشهر السنة الاثني عشر؛

ثانياً: خلال الليالي الاثنتي عشرة التي تتطابق معها، يأتي الأموات في موكب لزيارة عائلاتهم (ظهور حصان — وهو حيوان جنائزي بامتياز — منذ آخر ليلة من السنة، حضور آلهة أرضية — جنائزية: هولدا، بيرشتا، وايلدهير... الخ، في غضون هذه الليالي الاثنتي عشرة)، وغالباً ما تحدث هذه الزيارة (عند الجرمان واليابان) في إطار احتفالات الجمعيات السرية الرجالية؛

ثالثاً: في ذلك الحين، تُطفأ النار ثم يعاد وَقْدها؛ وأخيراً

رابعاً: في لحظة الشدّ والتلقين، يشكل إخماد النار وإيقادها ثانية أحد العناصر الرئيسية فيها. في النظام الميطيقي الاحتفالي نفسه الذي يقام بمناسبة انقضاء سنة وبداية سنة جديدة، يجب علينا أيضاً ان نفسح مجالاً للوقائع التالية:

خامساً: القتال الطقسي بين فريقين متخاصمين،

سادساً: حضور عنصر جنسي (مطاردات للصبايا، حفلات زواج، فحْش).

يكشف لنا كل من هذه الموضوعات الميطيقية ـ الطقسية عن الخاصيّة الاستثنائية التي تتمتع بها الأيام التي تسبق وتلي يوم رأس السنة، بالرغم من أن الوظيفة الإسكاتو ـ كوسمولوجية (نهاية العالم وخلقه من جديد) التي يقوم بها «العام الجديد» (إلغاء الزمان الماضي وتكرار الخلق) لا يعلن عنها صراحةً إلا في طقوس التصور السابق للأشهر وفي إطفاء النار وإيقادها. لكن، يمكننا مع ذلك

تبيّن هذه الوظيفة متضمنّة في كل من الموضوعات الميطيقية ــ الطقسية الأخرى. كيف يمكن ان يكون غزو أرواح الموتى، مثلاً، غير علامة على تعليق للزمن الدنيوي، وتحقيق متضارب لوجود يتزامن فيه الماضي والحاضر؟ لا يكون هذا الوجود المتزامن كلّياً كما يكون في فترة «العماء» التي يتزامن فيها وجوداً جميع الأشكال والأنماط. فالأيـام الأخيرة من السنة الماضية يمكنها ان تتواحد مع «العماء» الذي كان قبل «الخلق»، بواسطة هذا الغزو يقوم به الأموات ــ الذي يلغي قانون الزمان ــ، وبواسطة الفحش الجنسي الـذي يستغرق معظم وقت هذه المناسبة. حتى حين لم تعد أعياد زحل (الدعارة) تتزامن وجوداً، في نهاية المطاف، مع نهاية السنة وبدايتها، نتيجة لتوالي التصحيحات التي تدخل على التقويم، فهي ما تنفك تدل على إلغاء لجميع العادات والأعراف وتمثل قلباً عنيفاً للقيم (تبادل المواقع بين العبيد والأسياد، ومعاملة النساء كما تعامل المحظيّـات... الخ)، وترخصاً عاماً، وإشاعة للفحشاء والدعارة في الجماعة ــ بكلمة واحدة، عودة بجميع الأشكال والتعيّنات الى الوحدة

غير المتعيّنة. حتى المكان الذي تقام فيه حفلات الدعارة عند الأقوام البدائية (ويفضل ان تجري في اللحظات الحرجة من الموسم، كأن تجري عندما يدفن البذار في التربة) يثبت هذا التساوق بين انحلال «الشكل» (وهو هنا البذار) في التربة، وبين انحلال «الأشكال الاجتماعية» في فوضى الممارسة الجنسية. على الصعيد النباتي، كما هو الشأن وعلى الصعيد البشري، نحن أمام عودة الى الوحدة البدئية، إلى إقامة نظام «ليلي» تُمسي فيه الحدود والأشكال غير متمايز بعضها من بعض.

كذلك يندرج الإطفاء الطقسي للنار في الميل نفسه الذي يرمي الى وضع حد لِـ «الأشكال» القائمة (والمستهلكة بسبب ديمومتها) لكي تفسح مجالاً لنشوء شكل جديد، عن خلق جديد. كذلك تعيد المبارزات بين فريقين من المشخّصين أداء اللحظة الكوسموغونية للقتال بين الإله والتنين البدْئي (الثعبان الذي يرمز، في كل مكان تقريباً، الى ما هو كامن وغير متشكل وغير متمايز). ثم ان تصادُف الشدّ والتلقين ـــ حيث يلعب إيقاد نار جديدة

دوراً هاماً ــ مع اقتراب العام الجديد يفسره أيضاً حضور الموتى (باعتبار أن الجمعيات السرية والمريدية تمثل السلف)، مثلما تفسره بنية هذه الاحتفالات نفسها، وهي بنية تفترض موتاً وبعثاً، ولادة جديدة وإنساناً جديداً. لا يمكننا ان نجد في طقوس الشد والتلقين إطاراً اكثر ملاءمةً من الليالي الاثنتي عشرة حين تختفي السنة الفائتة لكي تفسح مجالاً لسنة جديدة وعهد جديد، اي لعصرٍ يبدأ فيه العالم بداية فعلية، بواسطة إعادة فعل الخلق.

لا شك في ان هذه المشاهد الميطيقية ــ الطقسية للعام الجديد، التي نجدها عند جميع الأقوام الهندو ــ أوروبية تقريباً (بما فيها من مواكب اقنعة مرافعية، وحيوانات جنائزية، وجمعيات سرّية،... الخ) كان قد وُضع نظامها في خطوطه العريضة منذ عصر الجماعة الهندو ــ أوروبية. لكن هذه المشاهد، او على الأقل المظاهر التي بقيت لنا منها، لا يمكننا اعتبارها من ابداع هندو ــ اوروبي حصراً. فقبل قرون عديدة من ظهور الهندو ــ اوروبيين في آسيا

الصغرى، كانت الجملة الميطيقية الطقسية للعام الجديد معروفة لدى السومريين والأكاديين، واننا لنجدها أيضاً عند المصريين والعبريين، لكن، بما اننا لا نهتم هنا بنشأة الأشكال الميطيقية ــ الطقسية، سنقتصر على الفرضية الملائمة التي تذهب الى ان هاتين المجموعتين العرقيتين (اقوام الشرق الأدنى والهندو ــ اوروبيين) كانتا تمتلكان هذه الأشكال في تقاليدها التي ترجع الى ما قبل التاريخ. وان هذه الفرضية لتتضح أكثر عندما نعلم اننا عثرنا على جملة مماثلة لها في ثقافة بعيدة، هي الثقافة اليابانية. فقد درس «الكسندر سالويك» ما بين التنظيمات السرية اليابانية والتنظيمات الجرمانية من تماثل فأتى بعدد مدهش من الوقائع المتوازية. في اليابان، كما هو الأمر عند الجرمان (وغيرهم من الأقوام الهندو ــ أوروبية)، تتميز الليلة الأخيرة من السنة بظهور حيوانات جنائزية (حصان، ... الخ) وآلهة، وآلهة سفلية جنائزية؛ وعندئذ تبدأ الأرتال المقنّعة التي تتمثل بالجمعيات السرية الرجالية، ويقوم الموتى بزيارة الأحياء، ويجري الاحتفال بالشدّ والتلقين. مثل هذه

الجمعيات قديم جداً في اليابان حتى ليحملنا قدمها على استبعاد كل تأثير من الشرق السامي أو من الأقوام الهندو ـ أوروبية، على الأقل في الحالة الراهنة من معارفنا. وكل ما يمكننا قوله بهذا الصدد ـ كما يؤكد الكسندر سالويك في حذر ـ ان الطقم الشعائري لـ «الزائر» (ارواح الموتى، الآلهة، ... الخ)، إن في الغرب أو في شرق أوراسيا، قد تطوّر في العصر ما قبل التاريخي. انه ـ بذلك ـ يثبت قِدَميّة احتفالات العام الجديد.

ومع ذلك، فقد حفظ لنا التقليد الياباني ذكرى مفهوم يتصل باحتفالات نهاية السنة؛ وهو مفهوم من طراز بسيكو ـ فيزيولوجي مستطيقي إن جاز لنا التعبير. وقد أدرج «سالويك»، مستفيداً من النتائج التي توصل اليها الإتنوغرافي الياباني الدكتور ماساو اوكا، احتفالات الجمعيات السرية فيما يسميه بطقم «التاما». وهو «جوهر روحي» موجود في الإنسان، وفي ارواح الموتى وفي «الأولياء». وعند الانتقال من الشتاء الى الربيع، يتحرك ويحاول ان يغادر الجسد، بينما هو يدفع بالموتى نحو منازل الأحياء (طقم

شعائري لـ « الزائر ») . وللحيلولة دون مغـادرة « التامـا » للأبدان ، بحسب تفسير سالويك ، تقام احتفالات الأعياد بغرض تثبيت هذا الجوهر الروحي . ويحتمل ان يكون من اهداف احتفالات آخر السنة وأولها « تثبيت » التاما أيضاً . لكن ، من هذه البسيكو ــ فيزيولوجيا المستطيقية اليابانية سوف نحتفظ ، قبل كل شيء ، بمعنى الأزمة السنوية ، وهو ميل « التاما » الى الحركة ومغادرة شرطها الطبيعـي عنـد الانتقال من الشتاء الى الربيع (اي من الأيام الأخيرة من السنة المنتهية والأيام الأولى من السنة الجديدة) ، الذي ما هو الا صيغة فيزيولوجية ابتدائية من الانكفـاء في غير المتمايز ، ومن استعادة « العماء » . في هذه الأزمنة السنوية المتمثلة بـ « التاما » ، تستشعر تجربة البدائي علامة الاختلاط الذي لا مناص منه ، والذي يضع حداً لحقبة تاريخيـة معينة ، ويسمح له بالتجديد والولادة الجديدة ، اي إعادة التاريخ إلى أوله .

لنأت الآن على ذكر مجموعة الاحتفالات الدورية عند قبائل كاليفورنيا : الكاروك واليوروك والهوبا في الاحتفالات

المعروفة باسم «العام الجديد»، او «اعادة بناء العالم»، او «التصليح» («التثبيت»). يُعزى تأسيس هذه الطقوس الى «كائنات» ميطيقية خالدة كانت تسكن «الأرض» قبل الإنسان؛ وكانت هذه الكائنات الخالدة قامت، لأول مرة، بهذه الاحتفالات بغية «تجديد العالم»، وتحديداً في الأمكنة ذاتها التي يقوم بها الفانون في هذه الأيام.

يكتب «كروبر»: «الأهـداف الباطنـة والسحريـة والمعلنة للاحتفال المركزي الذي يحتويه النظام تشتمل على إعادة انشاء الأرض أو تثبيتها، ورعاية بواكير الغلال والنار الجديدة، وعلى التعوّذ من الأمراض والمحن من أجل سنة جديدة واحدة أو سنتين». بالتالي، في هذه الحالة نجدنا بإزاء تكرار سنوي لاحتفال كوسموغوني (ولادة العالم) قامت به «الكائنات» الخالدة من قبل، «في ذلك الزمان». من الحركات الرمزية التي تؤدّى حركة من أكثرها أهمية يدعوها السكان المحليون بـ «إقامة أركان ما تحت العالم»؛ ويتوافق هذا الاحتفال مع آخر ليلة مظلمة وظهور الهلال الجديد،

وهو ما تنطوي عليه إعادة خلق العالم. ان يتضمن طقس العام الجديد رفع الحظر عن الموسم الجديد، يثبت أيضاً أن الأمر يتعلق بابتداء جديد شامل للحياة.

ولعلنا نستطيع ان نذكر، فيما يتعلق بـ «إعادة بناء العالم»، تلك العقيدة التي تقوم في أساس ما سمّي بـ «ديانة رقص الأشباح»؛ وقد كانت هذه الحركة المستطيقية هي التي زرعت البلبلة في قلوب أقوام أميركا الشمالية عند حوالي نهاية القرن التاسع عشر، وكانت تنبأت باقتراب ولادة عالمية جديدة، اي باقتراب نهاية العالم تعقبها إعادة بناء عالم فردوسي. ان «ديانة رقص الأشباح» ديانة بالغة التعقيد، ولذلك يتعذر إيجازها في بضعة أسطر، لكن حسْبُنا ان نقول انها تقسر نفسها على استعمال «نهاية العالم» عن طريق اتصال كُتَليّ وجمْعي مع الأموات، يتم عقب الرقص الذي يدوم اربعة او خمسة أيام متواليات. فقد كان الأموات يجتاحون الأرض، ويتصلون مع الأحياء، ويخلقون نوعاً من «الفوضى» تنذر بانقفال الدورة الكونية الحالية. لكن، بما ان الرؤى المستطيقية لبداية الزمان ونهايته

هي رؤى واحدة على مستوى الكرة الأرضية، تكون الاسكاتولوجيا (نهاية العالم) مرتبطة، على الأقل من جوانب معينة، بالكوسموغونيا (ولادة العالم). لقد كان «إسكاتون» ديانة رقص الأشباح يعيد أداء الامتلاء البدْئي في الزمن الميطيقي الفردوسي.

الإعادة المستمرة لولادة الزمان

لا مجال أبداً لأن ندع انفسنا في حيرة من جرّاء تباين المواد التي مررنا بها مروراً عابراً في الصفحات المتقدمة. فما نرمي اليه ليس ان نستخلص من عرض سريع نتيجة تاريخية ــ اتنوغرافية، وإنما هو تحليل ظاهراتي مجمل للطقوس الدورية التطهيرية (طرد العفاريت والأمراض والخطايا) ولاحتفالات نهاية السنة وبدايتها. اما أن يكون في قلب كل مجموعة من الطقوس عدد من التلوينات والفروقات والتضاربات، وأن يثير أصل هذه الاحتفالات وانتشارها جملة من المسائل لم تُدرس بعدُ دراسة كافية، فنحن أول من يعترف بذلك. إن هذا، بالتحديد، هو ما حملنا على تجنب كل تفسير سوسيولوجي او اتنوغرافي، مكتفين بتفسير بسيط للمعنى العام نستخلصه من جميع هذه الاحتفالات. والحاصل، ان ما نطمح اليه هو فهم معناها، وحَمْل انفسنا على رؤية ما يتبدّى لنا منها، وأن نترك لأبحاث المسستقبل مهمة دراسة النشأة أو التاريخ لكل مجموعة ميطيقية ــ طقسية.

غنيّ عن البيان انه يوجد، وقد كدنا نقول يجب ان يوجد، فروقات كبيرة بين مختلف مجموعات الاحتفالات الدورية، لا لشيء الا لأننا بصدد أقوام أو طبقات «تاريخية»، أو «غير تاريخية»، وبصدد ما يُسمّى بعامة بـ «المتمدنين» و«البدائيين». وإنه لمهم ايضاً ان نلفت النظر الى ان مشاهد العام الجديد التي يتكرر فيها فعل الخلق هي الأكثر وضوحاً خصوصاً عند الأقوام التاريخية؛ وهي الأقوام التي بدأ بها التاريخ بالمعنى الصحيح، اي عند البابليين والمصريين والعبريين والفرس. ولعلّنا نستطيع القول ان هذه الأقوام، بما أنها كانت تعي انها الأولى التي تبني «التاريخ»، قامت بتدوين أفعالها الخاصة بها لكي تستعملها الأجيال القادمة (مع ذلك ليس بدون تحويرات لا بد منها على الفئات والنماذج الأصلية، مثلما رأينا في الفصل السابق) ويبدو ان هذه الأقوام نفسها ـــ اضافة الى ذلك ـــ قد شعرت على نحو اعمق بحاجة لأن تولد من جديد بصورة دورية حين تلغي الزمن الماضي وتعيد خلق العالم.

اما المجتمعات «البدائية»، التي ما زالت تعيش في

فردوس النماذج الأصلية، ولا تسجّل الزمان الا من جانبه البيولوجي، بدون ان تتركه يتحول الى «تاريخ»، اي بدون ان يمارس فعلهُ القارض تأثيرَه على الوجدان بإظهار عدم قابلية الحوادث للرجوع، فتعود تولد من جديد دوريّاً بواسطة طرد الأمراض والاعتراف بالخطايا. وما الحاجة التي تشعر بها هذه المجتمعات الى ولادة جديدة دورية الا دليل على انها لا تستطيع ان تبقى دائماً فيما دعوناه بـ «فردوس النماذج الأصلية»، وعلى أن ذاكرتها قد وصلت الى تمييز (لكنه تمييز أقل حدّة، بدون شك، من ذاكرة إنسان حديث) عدم قابلية الحوادث للرجوع، اي الى تدوين «التاريخ». كذلك كانت هذه الأقوام البدائية تعتبر وجود الإنسان في «الكون» سقوطاً. نحن نعلم أن في أصل الاعتراف مفهوماً سحرياً لتجنّب الخطأ بواسطة فيزيائية (دم، كلام، ... الخ). لكن الذي يهمنا هنا ليس هو طريقة الاعتراف بحد ذاتها ـــ مع انها ذات بنية سحرية ـــ، بل حاجة الإنسان البدائي الى التخلص من ذكرى «الخطيئة»، اي تعاقب الحوادث «الشخصية» التي يؤلف مجموعُها «التاريخ».

وهكذا نلاحظ الاهمية العظمى التي ترتديها إعادة الولادة الجمعية لدى الأقوام الصانعة للتاريخ بواسطة تكرار «الكوسموغونيا» (ولادة الكون). ولعلنا نستطيع ان نذكر انه، لأسباب مختلفة، لكن ايضاً بسبب البنية الميتافيزيقية وغير التاريخية التي تتميز بها الروحانية الهندية، لم يقم الهنود باصطناع مشهد كوسمولوجي للعام الجديد يتناسب مع المشاهد التي نصادفها في الشرق الأدنى القديم. ولعلنا نستطيع ايضاً ان نذكر منذ الآن ان شعباً تاريخياً بامتياز، كالشعب الروماني، قد عاش دائماً في همّ «نهاية روما»، وقد سعى الى إيجاد انظمة من التجديد لا حصر لها. لكننا لا نريد، في الوقت الحاضر، ان نوجه اهتمام القارىء في هذه الوجهة. حسْبنا الآن ان نذكر بأنه، خارج هذه الاحتفالات الدورية التي ترمي الى «إلغاء» التاريخ، كانت المجتمعات التقليدية (اي جميع المجتمعات حتى مجتمعنا الذي يشكل «العالم الحديث») تعرف وتطبق اساليب أخرى من اجل الحصول على ولادة جديدة للزمان.

بيّنا في غير مكان («شروح على اسطورة المعلم

مانول »؛ انظر ايضاً الفصل السابق)، ان طقوس البناء تقوم هي ايضاً على افتراض انها محاكاة، صريحة أو مضمرة، لفعل ولادة الكون. وعند الإنسان التقليدي، تعتبر محاكاة نموذج مثالي أو أصلي إعادة لفعل اللحظة الميطيقية التي تكشّف فيها النموذج الأصلي لأول مرة. يترتب على ذلك ايضاً ان هذه الاحتفالات، وهي غير دورية ولا جماعية، توقف مجرى الزمن الدنيوي، وتقذف بمن يقوم بها « في ذلك الزمان ». رأينا أن جميع الطقوس تحاكي نموذجاً إلهياً، وإن إعادة تمثيلها المستمر تحدث في لحظة ميطيقية واحدة، غير زمانية. ومع ذلك، ان طقوس البناء تكشف لنا شيئاً أكثر: المحاكاة، وبالتالي إعادة التمثيل، لولادة العالم. ان « عهداً جديداً » يفتتح مع بناء كل بيت. كل بناء فهو « بدء مطلق »، اي يميل الى إعادة انشاء اللحظة الأولية، والامتلاء بحاضر لا يحتوي أثراً من « تاريخ ». غني عن البيان ان اكثر طقوس البناء التي نصادفها في أيامنا هي بقايا من طقوس قديمة ما زالت قائمة الى اليوم، ومن الصعب ان نحدد بأي مقياس تتوافق مع خبرة قائمة في وعي من

يراعون أداءها. لكن هذا الاعتراض العقلاني لا يؤبه له. ان ما يهمنا هو ان الإنسان قد أحس بحاجة الى إعادة خلق الكون من خلال تشييد الأبنية من اي نوع كانت، وأن تجعله إعادة الخلق هذه معاصراً للحظة الميطيقية التي بدأ فيها العالم، وأنه أحس بالحاجة الى العودة ــ كلما كان ذلك ممكناً ــ الى هذه اللحظة الميطيقية لكي يولد من جديد. والحصيف من يستطيع القول بأي مقياس يقتسم هؤلاء الذين، ما زالوا في عالمنا الحديث يكررون طقوس البناء، ما تنطوي عليه من أسرار. لا شك ان اختباراتهم لها هي من طبيعة دنيوية أكثر منها قدسية: «العهد الجديد» الذي يميّزه تشييد بناء يُترجم بـ «مرحلة جديدة» من حياة الذين يسكنون البيت. لكن بنية الاسطورة والطقس تظل بدون تغيير، حتى ولو كانت الخبرات المستثارة بواسطة اعادة تمثيلهما لم تعد غير ذات طبيعة دنيوية: ان تشييد بناء هو تنظيم جديد للعالم والحياة. حَسْبُ امرىءٍ عصري، ذي حساسية اقل انغلاقاً على معجزة الحياة، ان يبني سكناً جديداً او يلج فيه لأول مرة، حتى يستعيد خبرة

« التجديد » (تماماً مثلما لا يزال يحتفظ العام الجديد في عالمنا الحديث بمهابة انتهاء ماض وبدء « حياة جديدة ») .

في كثير من الحالات، تكون الوثائق التي بين أيدينا صريحة تماماً : تشييد مَقْدَس أو مذبح يكرر ولادة الكون ؛ وهذا ليس لأن الحرم يمثل العالم، بل لأنه يجسّد مختلف الدورات الزمنية. هاكِ مثلاً ما يرويه فلافيوس يوسفوس بهذاالصدد (التحف اليهودية ج ٣ ، ٧ ، ٧) بمناسبة الرمزية التقليدية في معبد أورشليم: الأجزاء الثلاثة من المقْـدس تتوافق مع الأقاليم الكونية الثلاثة (الباحة تمثل « البحر » ــ أي الأقاليم الدنيا ــ في حين يمثل البيتُ المقّدس الأرضَ ، وقدس الأقداس يمثـل السمـاء) ؛ والقطـع الاثنتـا عشرة الموجـودة على المنصّة هي أشهـر السنـة الاثنــا عشر ، والشمعدان الكبير ذو السبعين شعبة يمثل البروج العشرة (اي تقسيم قبة الفلك الى سبعة كواكب في كل برج عشرة كواكب) . بتشييد الهيكل ، لايُشيد العالم وحسب ، وإنما الزمن الكوني أيضاً .

تُجلّي رمزية القربان البراهماني مسألة تشييد الزمن

بتكرار ولادة الكون على اوضح ما يكون. كل قربان براهماني فهو علامة على خلق جديد للعالم. وبالفعل، يعتبر تشييد المذبح «خلقاً للعالم». فالماء الذي يجبل به الصلصال هو «الماء البدئي»، والصلصال الذي يشكل اساس المذبح هو «الأرض»، والحيطان الجانبية تمثل المحيط الهوائي، ... الخ. زد على ذلك ان كل مرحلة من مراحل بناء المذبح يصحبها مقاطع من الشعر صريحة، بموجبها يجري تحديد الأقليم الكوني الذي خلق لتوّه. لكن، ان كانت إقامة المذبح تحاكي فعل خلق الكون، فإن للقربان، بالمعنى المخصوص للكلمة، هدفاً آخر: إعادة تكوين الوحدة البدئية، الوحدة التي كانت موجودة قبل الخلق. لأن «براجاباتي» قد خلق الكون من جوهر نفسه أو من ماهيته الخاصة، وما إن فرغ منه حتى صار «يخاف من الموت»، وراحت الآلهة تأتيه بالقرابين حتى يعيد بناءه ويرد له الحياة. وعلى نحو مماثل تماماً، إن من يقوم في أيامنا هذه بتقديم القربان، فإنما يستعيد البناء البدئي الذي قام به براجاباتي. «كل من يقوم بعمل صالح، بعد ان يكون فهم

هذا، او حتى يكتفي بفهمه، فإنما يعيد تكوين الألوهة المتفرقة مزقاً الى حالتها الكلّية والتامة. الجهد الواعي الذي يبذله مقرب القربان في سبيل إعادة الوحدة البدئية، أي إعادة تكوين «الكل» الذي سبق فعل الخلق، هو خصيصة بالغة الأهمية في الروح الهندية، المتعطشة أبداً الى الوحدة البدئية، لكنه غير مسموح لنا بأن نقف عندها الآن. حَسْبُنا ان نتبّين ان البراهماني، في كل قربان يقرّبه، فإنما يعيد خلق الكون الى حالته المثالية النموذجية، وان هذا التزامن بين «اللحظة الميطيقية»، و«اللحظة الراهنة» ينطوي على إلغاء للزمن الدنيوي مثلما ينطوي على إعادة خلق مستمر للعالم.

ولئن كان «براجاباتي هو السنة، فإن السنة هي الموت، ومن يعرف هذا ينْجُ من الموت» المذبح الفيدي، بحسب صياغة «موس» الموفقة، هو الزمان متجسداً. «ان مذبح النار» (المحرقة) هو السنة ... الليالي حجارةُ تخومِها، وهذه الحجارة عِدّتُها ٣٦٠ حجراً لأن ليالي السنة ٣٦٠ ليلة؛ والأيام (النهارات) لَبِناتُها. وعِدّتُها ايضاً ٣٦٠ يوماً

(ساتاباتا براهمانا ١٠ ، ٥ ، ٤ ، ١٠) . في لحظة معينة من تشييد المذبح توضع لَبِنتان تمثلان الفصول ، ويأتي الشرح في النص كما يلي : « لماذا توضع هاتان اللَبِنتانَ ؟ ان هذا لأن آغني Agni (هذا مذبح النار) هو السنة .. هذه المحرقة هي براجاباتي ، وبراجاباتي هو السنةِ » (نفس المرجع ١٣ ، ٢ ، ١ ، ١٧ — ١٨) . بإعادة تشييد براجاباتي عن طريق المذبح الفيدي ، يعاد ايضاً تشييد الزمن الكوني . « يتألف مذبح النار (المحرقة) من خمس طبقات ... (كل طبقة تمثل فصلاً) ، والفصول الخمسة تكوّن السنة وآغني (المذبح) هو السنة ... وهذا الـ « براجاباتي » الذي سقط مِزَقاً هو السنة ، والأجزاء الخمسة الساقطة من جسده هي الفصول . خمسة فصول ، خمس طبقات . كذلك عندما نجمع الطبقات فإنما نشيد براجاباتي بواسطة الفصول . وهذه الأجزاء الخمسة من جسده ... التي هي الفصول ، هي أيضاً الشروق (ج . شرق) ؛ خمسة شروق ، خمس طبقات . كذلك عندما نضم الطبقات بعضها الى بعض ، فإنما نشيد براجاباتي الذي هو السنة بواسطة الشروق . (ساتاباتا

براهمانا ٦ : ٨ ، ١ ، ١٥ ؛ ١ ، ٢ ، ٣). وهكذا، كلما شُيّد مذبح فيدي جديد، لا يعاد خلق الكون وحسب، وانما تعاد الحياة الى براجاباتي وتُشيّد السنة ايضاً، اي يعاد توليد الزمن بـ «خلقه» من جديد.

العالم الانكليزي بالأنتروبولوجيا ، أ. م. هوكرت، درس في عمل لامع له ومثير للجدل الاحتفال بتتويج الملك عند كثير من الأقوام المتمدنة و«البدائية»، وقارنها بطقوس الشدّ والتلقين Initiation (التي يعتبرها المؤلف مستمدة من سناريو طقس ملكي). ان يكون استلام السر «ولادة جديدة»، من حيث إنه يتألف من موت وانبعاث طقسيين، ان هذا كان معروفاً منذ زمن بعيد. لكن «هوكرت» له فضل توحيد العناصر المريدية بمراسم التتويج، وبذلك أقام مقاربات موحية بين عدد من المجموعات الطقسية. ولسوف نلاحظ ايضاً، وباهتمام، ان لدى الفيجيين الذين يسكنون اقليم جبال «فيتي ليفو» مبايعة

شيخ القبيلة عندهم تُسمّى «خلق العالم»، بينما تُسمى هذه المبايعة عند الأقوام التي تسكن الى الشرق من «فانوا ليفو» باسم «تشكيل الأرض»، او «خلق الأرض»، على حدّ ترجمة «هوكرت». كنا عرفنا في الفصل السابق كيف ان الاستيلاء على اقليم كان يساوي تكراراً للخلق عند اهالي اسكاندنافيا. ونجد عند الفيجيين ان «الخلق» يحدث عند تتويج كل زعيم جديد؛ وهذه الفكرة ما زال يُحتفظ بها في أمكنة أخرى في صيغة على هذه الدرجة او تلك من الظهور. في كل مكان تقريباً، كان يُعتبر كل حكم جديد ولادةً جديدة لتاريخ شعب او لتاريخ العالم. وكان يبدأ «عهد جديد» مع كل حاكم جديد مهما ضَؤُل شأنه. وكثيراً ما نرى في هذه الصيغ تملّقاً أو براعة أسلوب، وهي لا تبدو لنا شاذة الا لأنها انتقلت الينا في شيء من التبجيل. لكن، في المفهوم البدائي، يبدأ «عهد جديد» لا عند كل حكم جديد وحسب، وانما عند كل زواج، وكل ولادة طفل، ... الخ. فالكون والإنسان ما يفتأ ان يولدان وبكل الوسائل، فالماضي ينقضي، والأمراض والخطايا

تُجتنب، ... الخ، على الرغم من ان جميع هذه الأدوات التي تحدث بها الولادة الجديدة تختلف في صيغها، الا انها تتجه كلها نحو نفس الهدف: الغاء الزمن الماضي، والغاء التاريخ، بالعودة المستمرة الى الزمن البدْئي بواسطة تكرار فعل ولادة العالم.

لِنَعُدِ الآن الى الفيجيين. ان هؤلاء لا يكررون «خلق» العالم في مناسبات التتويج وحسب، وإنما كلما ساءت احوال الموسم. ان هوكرت لا يلحّ على هذا التفصيل لأنه لا يدعم فرضيّته المتعلقة بـ «الأصول الطقسية» للأسطورة الكوسموغونية؛ ويبدو لنا ان لهذا دلالة كافية. فكلما تهددت الحياة وبات الكون مُستنزَفاً وفارغاً، استشعر الفيجيون حاجة الى العودة الى المبدأ؛ بعبارة أخرى، ينتظرون ولادة حياة كونية جديدة، لا بإصلاح هذه الحياة، بل بخلقها من جديد. من هنا تأتي الأهمية الجوهرية، في الطقوس والأساطير، لكل ما قد يعني «البداية»، او الأصلي، أو الأوّلي (أوعية جديدة و«ماء

يُمتَح قبل طلوع النهار» في السحر والطب الشعبي وفي موضوعات الطفل اليتيم، ...).

هذه الفكرة التي تقوم على أن الحياة لا يمكن «إصلاحها»، وإنما لا يمكن الا إعادة خلقها عن طريق تكرار ولادة الكون، تبدو جليةً جداً في طقوس الشفاء. والحق أنه لدى عدد من الأقوام البدائية، يتألف الشفاء من تلاوة أسطورة كوسموغونية (ولادة الكون) باعتبارها عنصراً أساسياً فيه. نجد هذا، مثلاً، عند أقدم الأقوام الهندية: «الباهيل»، و«السانتالي»، و«البيغا». وليس كتحْيين Réactualisation الخلق الكوني، وهو النموذج المثالي لكل «حياة»، ما يجعلنا نأمل بأن نعيد للمريض صحته الفيزيائية وسلامته الروحية. وعند هذه الأقوام أيضاً، تُتلى أسطورة ولادة الكون بمناسبة الولادة والزواج والموت، اذ ليس كالعودة الرمزية الى اللحظة غير الزمانية من الامتلاء البدْئي ما يجعلنا نأمل بضمان التحقيق التام لكل من هذه «الأوضاع».

عند البولينيزيين، عدد «الأوضاع» التي تكون فيها تلاوة أسطورة «ولادة الكون» فعالة اكبر بكثير. بحسب الأسطورة، في البدء لم يكن غير «المياه البذئية»، الغائرة في الدياجير الكونية. من «رحابة الفراغ»، حيث كان يوجد «إيو»، الإله الأعلى، أعرب عن رغبته في الخروج من الراحة. وعلى الفور طلع النور. ثم قال: «لِتَفْترِقِ المياه، ولْتتشكلِ السموات، ولْتكُنِ الأرض». وما جاء العالم الى الوجود الا بالكلمات التي نطق بها «إيو» IO. احد البولينيزيين في زماننا، وهو «هار هونغي»، اذ يذكرنا بهذه «الأقوال المأثورة البدائية القديمة... الحكمة القديمة البدائية (وانْنغا)، التي تتيح التكاثر ابتداء من الفراغ، ... الخ»، يضيف ببلاهة بليغة: «ويا أصدقائيَّ، هناك ثلاثة تطبيقات بالغة الأهمية لهذه الصيغ القديمة، وهي التي نجدها في طقوسنا المقدسة. الأول يحدث في اثناء طقس إخصاب رحم عقيمة؛ الثاني في اثناء طقس تنوير الجسد والروح؛ والثالث والأخير يتعلق بالموضوع الاحتفالي للموت والحرب والمعمودية ورواية الأنساب والموضوعات الأخرى التي لها

مثل هذه الأهمية ويشترك فيها الكهنة على وجه الخصوص. وتُستعمل الكلمات التي بفضلها شكّل «إيو» العالَمَ— اي بفضل الكلمات التي كان بها حَبَلُ «إيو» وأفضت به الى ولادة عالم من نور— تُستعمل هذه الكلمات نفسها في طقس إخصاب رحم عقيمة. وتُستعمل الكلمات التي بفضلها اضاء «إيو» النور في الدياجير في الطقوس التي تقصد الى ادخال البهجة على قلب محزون محطم، والى الشفاء من العجز والشيوخة، وإشاعة الوضوح في الأشياء والأمكنة الخبيئة، وإلهام الذين يؤلفون الأناشيد، وفي شرور الحرب، وفي عدد كثير من الظروف التي تدفع بالإنسان الى اليأس. وفي جميع الأحوال المماثلة، يجري أداء هذا الطقس الذي يرمي الى إشاعة النور والفرح، ويُعاد النطق بالكلمات التي فاه بها «إيو» لكي يقهر الظلمات ويبددها. في المحل الثالث، يأتي الطقس التحضيري الذي يتصل بالتشكيلات المتتابعة التي حدثت في العالم وفي تاريخ نسب الإنسان نفسه».

بذلك تكون الاسطورة الكوسموغونية عند البولينيزيين

بمثابة نموذج بدْئي أو أصلي لجميع «أعمال الخلق» على كل صعيد جرت فيه هذه الأعمال: بيولوجي وبسيكولوجي وروحي. فالبولينيزي، حين يستمع الى أسطورة خلق العالم، يصبح معاصراً للفعل الخالق بامتياز، اي للحظة نشأة الكون. ومما له دلالة ان تُروى الاسطورة الكوسمو — غونية عند «الناواهو» بمناسبة شفاء الأمراض؛ اذ «تدور جميع المراسم حول المريض، الذي قد يكون مريضاً في جسمه أو في عقله، أو مذعوراً من حلم، أو قد يكون محتاجاً الى مراسم من أجل هدف واحد فقط هو تعليمه في اثناء تلقينه السر بما يتمتع به متولّي القداس من صلاحيات واسعة في النشيد — ذلك لأن الساحر لا يستطيع أن يتولى قداس الشفاء قبل ان يكون هذا قد انتقل اليه».

كذلك يتألف القداس من تنفيذ مجموعة من الرسوم على الرمل، ترمز الى مختلف المراحل التي تمّ فيها خلق العالم والتاريخ الميطيقي للآلهة وأسلاف البشر. تُحيّن هذه الرسومات (التي تشبه المندلة الهندية — التيبتية شبهاً كبيراً) الأحداثَ التي جرتَ واحداً بعد الآخر «في ذلك

الزمان». بالاستماع الى تلاوة الأسطورة الكوسموغونية (تعقبها تلاوة أساطير الأصول)، وبالتأمل في الرسومات على الرمل، يُقذف بالمريض الى خارج الزمن الدنيوي ويندرج في امتلاء الزمن البدْئي: ينكفىء راجعاً الى الوراء حتى أصل العالم، وبذلك يشهد العالم في ولادته. في أكثر الأحيان، يستحم المريض في اليوم نفسه الذي يُبدأ فيه بتلاوة الأسطورة أو الذي تُنفّذ فيه الرسومات على الرمل؛ والحق أنه، هو أيضاً، يبتدىء حياته من جديد بالمعنى الحرفي للكلمة. عند «الناواهو»، كما عند البولينيزيين، يعقب الأسطورة الكوسموغونية تلاوة أسطورة الأصول التي تتضمن التاريخ الميطيقي لجميع «البدايات»: خلق الإنسان والحيوان والنبات، وأصول المؤسسات التقليدية والثقافية،... الخ. بهذه الطريقة، يطوف المريض بالتاريخ الميطيقي للعالم، منذ ان خلق الخلق حتى اللحظة التي حدث فيها الإلهام المتعلق بالتلاوة التي يجري النطق بها. كذلك، في الشرق القديم كما في جميع التقاليد الطبية «الشعبية»، في أوروبا أو في أمكنة أخرى، لا يصبح العلاج ناجعاً الا اذا عُرف أصله،

وأصبح تطبيقه ــ بالتالي ــ معاصراً للّحظة الميطيقية التي تم فيها اكتشافُه. وهذا ما يفسر لنا لماذا يُروى في عدد كبير من التعازيم «تاريخ» المرض او الشيطان الذي سبّبه، باستدعاء اللحظة التي أفلح فيها إله او وليّ في القضاء على المرض. من ذلك مثلاً ما تذكره تعزيمة آشورية ضد أمراض الأسنان انه «بعد ما خلق أنّو Annu السموات، خلقت السموات الأرضَ، والأرضُ الأنهارَ، والأنهارُ الأقنيةَ، والأقنيةُ المستنقعات، والمستنقعاتُ الدودةَ»، توسلت الدودة بدموعها للإله شمش وإيا Eá، وسألتهما ما تأكله، و«تخرّبه». قدّم اليها الإلهان فاكهة، لكن الدودة طلبت منهما ان يعطياها أسنان الإنسان. «بما أنك تكلمت هكذا، فليكسرّك، أيا، بيده القوية!». نحن هنا لا نشهد تكرار بسيطاً ما فعله الآسي (الطبيب) النموذجي (تدمير، إيا، للدودة)، الذي يضمن مفعولية العلاج وحسب، وإنما «التاريخ» الميطيقي للمرض ايضاً، الذي يقذف تذكّره بالمريض «في ذلك الزمان».

كان بوسعنا أن نكثر من الأمثلة، لكننا هنا لسنا في

صدد استنفاد الموضوعات التي نواجهها في هذا البحث، وإنما نريد عرضها وفق منظور مشترك: الضرورة عند المجتمعات القديمة لأن تلد نفسها من جديد، دورياً، عن طريق إلغاء الزمان. ان طقوس الولادة الجديدة، جماعية او فردية، دورية او متقطعة، تنطوي دائماً، في بنيتها ومعناها، على عنصر ولادة جديدة، عن طريق تكرار فعل نموذجي، وفي اكثر الأحيان، على تكرار الفعل الكوسموغوني. ان ما يلفتنا في هذه الأنظمة، بصفة رئيسية، هو الغاء الزمن الحسّي، ومقاومتها للتاريخ، بالتالي. ويبدو لنا ان رفض الاحتفاظ بذكرى الماضي، حتى القريب او المباشر، هو العلامة المميزة على انتروبولوجيا من نوع خاص. انه، بكلمة واحدة، رفض الإنسان القديم ان يقبل نفسه كائناً تاريخياً، ورفضه ان يمنح «الذاكرة» قيمة، ثم رفضه للحوادث غير العادية (التي ليس لها نموذج مثالي)، التي تشكل الزمان الحسي، في الواقع. ثم اننا في جميع هذه الطقوس وفي جميع هذه المواقف انما نكشف النقاب عن «ارادة سلب الزمان قيمته». ان جميع هذه الطقوس وجميع

هذه الأفعال التي أتينا على ذكرها، مدفوعةً الى حدودها القصوى، يمكننا ان نعبر عنها بما يلي: اذا لم نُعِر الزمان اهتمامنا، لا يكون الزمان. كذلك، حينما يصبح الزمان مُدْرَكاً حسّياً (بسبب «خطايا» الإنسان، اي حينما يبتعد الإنسان عن النموذج ويسقط في ديمومة الزمان)، يصبح إلغاء الزمان أمراً ممكناً. في الأساس، اذا نظرنا الى حياة الإنسان القديم في منظورها الصحيح (وقد استحالت الى أفعال نموذجية، اي الى فئات لا إلى حوادث، وتكرار لا ينقطع للأساطير البدْئية نفسها،... الخ)، نجد انها لا تتحمل عبء الزمان رغم انها تجري فيه، ولا تدخل في سجل عدم قابلية الارتداد. بعبارة أخرى، لا تأخذ بالاعتبار لما هو تحديداً العنصر المميز والحاسم في الشعور بالزمان. كالصوفي، وكالإنسان المتدين بعامة، لا يعيش البدائيُ في حاضر متصل. (وبهذا المعنى، يمكننا القول ان الإنسان المتدين «إنسان بدائيٌ»؛ لأنه يكرر حركات غيره، وهو — بهذا التكرار — ما ينفك يعيش حاضراً غير زماني).

بالنسبة الى الإنسان البدائيِّ، يتجدد الزمان بصورة

مستمرة عن طريق تقلبات الفصول على مدار السنة؛ وهذا دليل على أقدمية المعتقدات المتصلة بالقمر وعلى عموميتها. فالقمر هو الميت الأول، لكنه أيضاً هو الميت الأول الذي يبعث حيّاً. لقد بيّنا، في غير مكان، أهمية الأساطير القمرية في نظام أولى «النظريات» المتماسكة ذات العلاقة بالموت والنشور، والخصب والتجدد، واستلام الأسرار... الخ. حسْبنا ان نذكّر هنا بأنه اذا كان القمر يفيد في «قياس» Mesurer الزمن (في اللغات الهندو ـ اوروبية، اكثر الاصطلاحات الدالة على الشهر والقمر مشتقة من الجذر Me، الذي أعطى اللاتينية ايضاً Mensis و Metior، «Mesurer»)، وإذا كانت هذه المراحل تَبِيْن ـ قبل زمن طويل من السنة الشمسية وعلى نحو أكثر حسّية بكثير ـ عن وحدة الزمان (الشهر)، فهي تبيْن في الوقت نفسه عن «العوْد الأبدي».

وقد لعبت مراحل القمر (الظهور ـ التعاظم ـ التناقص الغياب الذي يعقبه ظهور ثان بعد ثلاث ليالٍ

من الـديجور) دوراً كبيراً في صَوْغ المفـاهيم الدائريـــة Cyclique .

وإننا لنجد مفاهيم مماثلة خصوصاً في الرؤى وأساطير نشأة الإنسان القديمة. فالطوفان او الفيضان علامة على انتهاء بشرية مستنفدة وخاطئة، وابتداء بشرية تولد من جديد من صلب «سلف» ميطيقي عادةً، نجا من كارثة، او من نسل حيوان قمري. فالتحليل الذي يجريه علمـاء طبقات الأرض على هذه المجموعات من الأساطير يكشف عن صفتها القمرية. وهذا يعني ان الإيقاع القمـري لا يكشف عن فترات قصيرة (أسبوع، شهـر) وحسب، وإنما عن اعتباره نموذجاً بدْئياً لدهور طويلة. والحق ان «ولادة» بشرية ما وتكاثرها وهرمها (استهلاكها) وانقراضها ــ كل ذلك نجده متمثّلاً في الدورة القمرية. وليس هذا التمثيل مهماً لأنه يكشف لنا عن البنية «القمرية» للصيرورة الكونية وحسب، وإنما بما له من آثار تفاؤلية: لما كان غياب القمر ليس غياباً نهائياً الى الأبد، ما دام يعقبه قمر جديد اضطراراً، كان غياب الإنسان ليس نهائياً ايضاً،

خصوصاً غياب بشرية برِمّتها (طوفان، فيضان، ابتلاع قارّة، ...) ليس كلياً أبداً، لأن بشرية جديدة تولد من جديد من زوجين بقيا على قيد الحياة.

وقد ظلت الثقافات التاريخية تحتفظ بهذا المفهوم الدائري من الغياب والعودة الى الظهور يتناوبان البشرية. في القرن الثالث قبل المسيح كان «بيروز» Bérose ينشر في جميع انحاء العالم الهلّيني — ومنه شاعت عند الرومان والبيزنطيين — العقيدة الكلدانية المتعلقة بـ «السنة الكبرى». في هذه العقيدة يعتبر الكون خالداً، لكنه ينعدم ويخلق من جديد دورياً في كل «سنة كبرى» (يتطابق العدد مع ألفيات تتفاوت بين مدرسة وأخرى). عندما تتحد الكواكب السبعة في برج السرطان («الشتاء الأعظم»)، يحدث طوفان؛ وعندما تتقابل في برج القرنبيّات تبتلع النارُ الكونَ كله. من المحتمل ان يكون هذا الاعتقاد بالحرائق الكونية الدورية اعتقادَ هيراقليط ايضاً. على كل حال، كانت هذه العقيدة تسيطر على فكر «زينون» وعلى كل الكوسمولوجيا الرواقية. وقد تمتعت

أسطورة الحريق الكوني Ekpyrosis بحظوة كبيرة بين القرنين الأول قبل الميلاد والثالث بعده في جميع أنحاء العالم الروماني الشرقي، حتى لقد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من عدد كبير من المذاهب الغنوصية المستمدة من توفيقية إغريقية ــ إيرانية ــ يهودية. وإننا لنجد أفكاراً مماثلة في الهند وفي إيران (متأثرة ببابل لا شك، على الأقل في صيغها الفلكية)، كما نجد ما يشبهها عند قبائل «المايا» في يوقاطان والأزتيك في المكسيك. ان لنا عودة الى هذه المسائل، لكننا نستطيع منذ الآن ان نبّين ما أسميناه بـ «صفتها التفاؤلية». ان هذه التفاؤلية ترتد الى الشعور بانتظام الكارثة الدورية، والى اليقين بأن لها «معنى»، خصوصاً وأنها ليست نهائية.

في «المنظور القمري»، ان موت الإنسان، مثل موت البشرية الدوري، هو موت ضروري، كضرورة موت القمر في أيام المحاق الثلاثة التي تسبق «عودة ولادة» القمر. فموت الإنسان وموت البشرية أمران لا بد منهما لعودة ولادتهما. كل شكل مهما كان، بسبب كونه موجوداً كما هو وبسبب من بقائه، معرّض لأن يصيبه

الضعف والاهتراء. فلكي يستعيد قوته، يجب ان يعود لكي يمتصه اللاشكل الذي لا يدوم غير لحظة؛ يعود الى الانضمام الى الوحدة البدْئية التي صدر عنها؛ بعبارة أخرى، الى الدخول ثانية في «العماء» (على الصعيد الكوني)، في «الفحش» (على الصعيد الاجتماعي)، في «الدياجير» (بالنسبة للبذار)، في «الماء» (المعمودية على الصعيد البشري، «الأطلانطيد» على الصعيد التاريخي، ... الخ).

يمكننا ان نلاحظ ان ما يسيطر على جميع هذه المفاهيم الكوسمو ـ ميطيقية القمرية هو العودة الدورية لما كان موجوداً فيما مضى ـ بكلمة واحدة، «العوْد الأبدي». هنا ايضاً، نعود فنجد الباعث على تكرار بادرة نموذجية يقذف بها على كل صعيد: كوني، بيولوجي، تاريخي، بشري، ... الخ. لكننا نتبيّن في الوقت نفسه بنية الزمان الدورية، ان هذا «العود الأبدي» يكشف عن أنطولوجية غير ملوّثة بالزمان والصيرورة. وكما كان الإغريق ينشدون من أسطورة العود الأبدي إطفاء عطشهم

الميتافيزيقي لِلـ «موجـود» Ontique و«السكونـيّ» Statique (لأنه، من وجهة نظر اللامنتهي، تُلغى ضمنياً صيرورة الأشياء التي ما تنفك تعود الى حالتها نفسها، حتى ليمكننا التوكيد بأن «العالم لا يبـارح مكانـه»)، كذلك كان «البدائي»، حين يمنح الزمان وجهة دائرية، يلغي عدم قابليته للرجوع. كل شيء يعود الى بدايته في كل لحظة. وليس الماضي غير تصور سابق للمستقبل. ما من حادثة الا وهي قابلة للرجوع، وما من تغيير الا وهو غير نهائي. بمعنى ما، يمكننا القول انه لا يحدث جديد في العالم، لأن كل شيء ما هو غير تكرار للنماذج البدئية نفسها؛ وهذا التكرار، اذ يحيّن اللحظة الميطيقية التي تتكشف فيها البادرة النموذجية، ما ينفك يُبقي العالم في لحظة فجر البدايات نفسها. والزمان لا يفعل شيئاً غير أن يتيح للأشياء ان تظهر وأن توجد؛ فليس له تأثير حاسم على هذا الوجود — لأنه هو نفسه ما ينفك يولد من جديد.

كان هيغل يؤكد ان الأشياء في الطبيعة تتكرر الى مالا نهاية وأنه «لا جديد تحت الشمس». كل ما بيّناه

حتى الآن يؤكد وجود مفهوم مماثل عند إنسان المجتمعات القديمة: تتكرر الأشياء عنده الى ما لا نهاية، ولا يحدث شيء جديد تحت الشمس في الحقيقة. لكن لهذا التكرار معنى، كما رأينا في الفصل السابق: فهو وحده الذي يمنح الحوادث «حقيقتها». وإنما تتكرر الحوادث لأنها تقلّد نموذجاً اوّلياً: الحدث المثالي. زد على ذلك انه بالتكرار يتوقف الزمان، أو على الأقل يخفف من وطأته. لكن ملاحظة هيغل مضطرة الى تأسيس فلسفة للتاريخ يمكن فيها للحدث التاريخي ان يوضع في إطار جدلي مفتوح، رغم أنه غير قابل للرجوع ومستقل. وعند هيغل ان التاريخ «حر»، و«جديد» دائماً، ولا يتكرر؛ لكنه رغم كل شيء يجري وفقاً لخطط رسمتها «العناية»؛ ان له نموذجاً (مثلاً أعلى، لكن هذا ليس أقل من نموذج منه) في جدلية الروح نفسها. في وجه هذا التاريخ الذي لا يتكرر يضع هيغل «الطبيعة»، حيث تعيد الأشياء إنتاج نفسها الى ما لا نهاية. ما لا نهاية.

لكننا رأينا ان البشرية، على مدى حقبة طويلة نوعاً

ما، كانت محمولة على مقاومة «التاريخ» بكل الوسائل.
هل يمكننا ان نستنتج من كل هذا ان البشرية كانت، طوال هذه الحقبة، باقية في الطبيعة ولما تنفصل عنها بعد؟ يقول هيغل «كان الحيوان وحده هو البريء حقاً في بداية «دروس في فلسفة التاريخ». ما كان البدائيون يشعرون انهم بريئون دائماً، بل كانوا يحاولون أن يعودوا الى البراءة عن طريق الاعتراف الدوري بأخطائهم. هل نستطيع ان نرى في هذا الميل نحو التطهير حنينهم الى الفردوس الذي افتقدوه في الحيوانية؟ أو هل نستطيع ان نستنتج بأننا نرى في رغبة البدائي في ألّا تكون له «ذاكرة»، وفي امتناعه عن تسجيل الزمان والاكتفاء بتحمله فقط باعتباره بعداً من وجوده، لكن دون استبطانه Intérioriser، ودون تحويله الى وعي — هل نستطيع ان نرى في كل هذا تعطّش البدائي الى «الموجود» Ontique، وإرادته لأن «يكون» مثلما «تكون» الكائنات النموذجية التي ما تنفك تنتج البوادر والمآثر؟
ان المشكلة رئيسية ولا نستطيع الادعاء بأننا نبحثها في بضعة أسطر. لكن لدينا ما يحملنا على الظن بأن حنين

« البدائيين » الى الفردوس المفقود يستبعد كلّياً رغبتهم في العودة الى « فردوس الحيوانية » . وفي المقابل، كل ما نعرفه من الذكريات الميطيقية عن « الفردوس » إنما يعرض لنا صورة بشرية مثالية، تتمتع بغبطة وامتلاء روحي لا يمكن أن يتحققا في الحالة الراهنة التي عليها « الإنسان الساقط » . والحق أن أساطير الكثير من الأقوام تشير الى عصر بعيد جداً، لا يعرف فيه الإنسان موتا ولا كدْحاً ولا ألَماً، ويجد في متناول يده وفير الغذاء. « في ذلك الزمان »، كانت الآلهة تنزل الى الأرض وتختلط بالناس؛ وكان الناس، من جانبهم، يستطيعون الصعود الى السماء في يسر. لكن، نتيجة لخطيئة طقسية انقطع الاتصال بين السماء والأرض، وانسحب الآلهة الى السموات العلا. ومنذئذٍ، كان على الناس ان يشتغلوا ليأكلوا، ولم يعودوا خالدين.

تبعاً لذلك، أكبر الظن هو أن تكون الرغبة التي يستشعرها إنسان المجتمعات التقليدية، عندما كان يرفض « التاريخ »، ويلتزم بتقليد غير محدود للنماذج البدئية، تعبيراً

عن تعطّشه الى «الحقيقي»، وخوفه من أن «يضيع نفسه» اذا هو استسلم الى سيطرة لغو الوجود عليه. لا يهمنا الا قليلاً ان تكون الصيغ والأصعدة التي كان يعبر بها «البدائي» عن «الحقيقة» صيَغاً وأصعدة طفولية وحتى مضحكة. إن ما يهمنا هو المعنى العميق الذي ينطوي عليه السلوك الابتدائي الذي يُظهرنا على السر: إن هذا المسلك يحكمه إيمان بحقيقة مطلقة تتعارض مع العالم الدنيوي، وهو عالم «اللاحقائق»؛ وفي نهاية المطاف، لا يشكل هذا العالم الأخير «عالماً» بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ انه «اللاحقيقي» بامتياز، اللاخلق، اللاوجود: العدم.

يحق لنا ــ تبعاً لذلك ــ ان نتكلم عن انطولوجيا قديمة. وليس كأخذنا بالاعتبار لهذه الأنطولوجيا ما يتيح لنا تفهم ــ وبالتالي، عدم ازدراء ــ سلوك «العالم البدائي»، حتى أكثره إسرافاً. والحق ان هذا السلوك يتفق مع جهد يائس يرمي الى عدم فقدان الاتصال مع «الكائن».

الفصل الثالث

الشقاء والتاريخ

طبيعة الألم

في هذا الفصل، نريد ان نتناول الحياة الإنسانية و«الوجود التاريخي» من وجهة نظر جديدة. الإنسان القديم ــ كما بيّنا ــ يحاول بكل ما لديه من وسائل ان يقاوم التاريخ، منظوراً إليه تتابعاً للحوادث لا تقبل الرجوع ولا يمكن التنبّؤ بها وذات قيمة مستقلة. فهو يرفض القبول به، ويرفض تقويمه بما هو كذلك، اي بما هو تاريخ، بدون أن يتوصّل لهذا السبب الى تجنّبه دائماً. فهو، مثلاً، لا يستطيع شيئاً أمام الكوارث الكونية، أو النكبات الحربية، أو المظالم الاجتماعية المتصلة ببنية المجتمع نفسها، او المصائب الشخصية، ... الخ. كذلك لعله من الأمور الهامة ان نعرف كيف استطاع الإنسان القديم ان يتحمل

هذا «التاريخ»؛ اي كيف استطاع أن يتحمل المحن والفواجع و«الآلام» التي تدخل في حياة كل فرد وكل جماعة.

ماذا يعني «العيش» لإنسان ينتمي الى الثقافات التقليدية؟ إن معناه، قبل كل شيء، هو أن يعيش وفقاً لنماذج تفوق الشرط البشري، اي وفقاً لنماذج بدْئية. وبالتالي، ان يعيش في قلب «الحقيقي»، ما دام ليس من حقيقي حقاً غير النماذج البدْئية، كما بيّنا ذلك مفصّلاً في الفصل الأول. ان يعيش المرء طبقاً للنماذج البدئية معناه ان يحترم «الشريعة»، ما دامت الشريعة ليست غير تجلٍّ إلهي أوّلي، وكشْف في الزمن البدْئي عن قواعد الوجود التي استنّتها الألوهة او كائن ميطيقي. ولئن أفلح الإنسان القديم في الغاء الزمان — كما رأينا — عن طريق تكرار البوادر المثالية وبواسطة المراسم الدورية، الا ان عيشه متوافقاً مع الإيقاعات الكونية لم يكن أقل شأناً، حتى ليمكننا القول إنه كان يتواحد مع هذه الإيقاعات (ما علينا إلا أن نذكر كم

هو «حقيقي» بالنسبة اليه تعاقب الليل والنهار والفصول والدورات القمرية والانقلاب الشتوي والصيفي... الخ).

في إطار مثل هذا الوجود، ماذا كان عساه أن يعني الألم والمعاناة؟ لا يستطيع الإنسان أبداً ان يتحمل خبرة مجردة من المعنى إلا أن تكون مما لا يمكن تجنّبه، كأن يتحمل قسوة الأحوال الجوية، مثلاً. إن لمعاناته معنى، مهما كانت طبيعتها وأسبابها البادية؛ فإن لم تكن تستجيب دائماً لنموذج أصلي، فهي تستجيب ـــ على الأقل ـــ لنظام لا يحتمل قيمته الأخذ والرد. وقد قيل إن أكبر مأثرة للمسيحية، في نظر الأخلاق المتوسطية القديمة، كانت في إعطاء المعاناة قيمة: تحويل الألم من حالة سلبية الى خبرة ذات محتوى روحي «إيجابي». لا يصح هذا التوكيد بمقدار ما يمنح المعاناة قيمة وحسب، وإنما حتى بمقدار ما يتعلق الأمر بالبحث عن الألم من أجل صفاته الخلاصية. لكن إن كانت بشرية ما قبل المسيحية لم تسع وراء الألم ولم تعطه قيمة (خارج بعض الاستثناءات النادرة) باعتباره أداة للتطهير والارتقاء الروحي، فهي لم تعتبره مجرداً عن المعنى

أبداً. نتكلم هنا، بداهةً، عن المعاناة بما هي «حدث»، بما هي «واقعة تاريخية»، عن المعاناة الناتجة عن كارثة كونية (جفـاف، فيضان، صاعقـة، ... الخ)، او عن غزو (حرْق، رق، مذلة، ... الخ)، او عن المظالم الاجتماعية.

ولئن كان الإنسان القديم استطاع ان يتحمل هذه الأنواع من العذاب، فلأنها ــ تحديداً ــ ما كانت لتبدو له مجّانية او اعتباطية. هذا، وربما كان إيراد الأمثلة من الأشياء التي لا لزوم لها، لأنها في متناول أيدينا. فالبدائي الذي يرى حقله وقد اجتاحه الجفاف، وحيواناته وقد فتك بها المرض، وأولاده معذبين، وهو نفسه مصاب بالحمى، أو صياد خائب في أكثر الأحيان، ... الخ، يعلم أن جميع هذه المصائب لم تنزل به بسائـق المصادفـة، بل تحت تأثيرات معيَّنة، سحرية أو شيطانية، ولا يتوافر السلاح من أجل مكافحتها لأحد غير الساحر أو الكاهن. ولذلك يتوجـه الى الساحـر لكـي يبطـل له مفعـول «العمـل» السحري، أو إلى الكاهن لكي ترضى عنه الآلهة، تماماً كما

تفعل الجماعة عندما تنزل بها كارثة كونية. وإذا لم يسفر تدخلهما عن نتيجة، يتذكر المعنيّون الإله الأعظم، الذي كان منسيّاً تقريباً حتى ذلك الحين، ويقرّبون له القرابين. «أنت، من عليائك، لا تأخذ منّي ولدي؛ فهو ما زال صغيراً جداً»، هكـــذا تتضرع القبائــل الرحّــل من «السلكمان» الذين يسكنون بلاد النار. وتندب قبائـل «هوطانطو»: «آه، يا تسوني ــ غوم، انت وحدك الذي تعرف أني لست مذنباً!». وإذا هبّت العاصفة خدش زنوج «السيمانغ» سيقـانهم بسكيّـن من قصب ورشّوا قطرات من الدم في كل الجهات: «تابْدن، انا لست مظلوماً، بل اكفّر عن غلطتي! هأنذا اسدّد لك دْيني فتقبّلْهُ!». لنبيّن عابرين ما فصّلناه في كتاب «بحث في تاريخ الأديان»: في عبـادة الأقـوام البدائيـة لا تتدخـل الكائنات السماوية العليا الا في نهاية المطاف، عندما لا تجدي جميع الخطوات المتخذة من قِبَلَ الآلهة والشياطين والسَّحَرَة بغية صَرْف العذاب (قحط، أمطار فائضة عن الحاجة، مصيبة، مرض... الخ). في هذه المناسبة، يعترف

زنوج «السيمانغ» بأخطائهم التي يعتقدون انهم اقترفوها، وهي عادة سوف نعود فنجدها متفرقة هنا وهناك، حين تترافق أيضاً مع آخر إجراء يلجؤون إليه من أجل صَرْف العذاب.

ومع ذلك، فكل لحظة من لحظات المعالجة السحرية ــ الدينية للعذاب تكشف عن صفاء «معناه»: فهو يأتي من سحر عمله عدو، او من اعتداء على حرام، او من مرور بمكانٍ نحْسٍ، او من غضب إله، او ــ عندما يتضح ان جميع الفرضيات الأخرى غير صحيحة ــ من إرادة من الكائن الأعلى او غضب منه. لا يستطيع البدائي ــ وهو في هذا ليس وحده كما سنرى بعد قليل ــ ان يفهم ألماً لم يوقعْهُ به شيءٍ ما او شخص ما؛ انما يأتي الألم من قِبَل غلطة شخصية ارتكبها (إن كان مقتنعاً أن غلطته دينية)، أو من قِبَل فعل خبيث بَيَّتَهُ له جاره (اذا تبيّن للساحر انه من تأثير سحر)، لكن يوجد دائماً غلطة في الأساس؛ أو على الأقل «سبب» متواحد مع إرادة الإله الأعلى المَنْسيّ، الذي يضطر الإنسان الى التوجّه اليه في

نهاية المطاف. في كل هذه الحالات، يصبح «الألم» مفهوماً، وبالتالي محتملاً. فالإنسان البدائي يصارع هذا «الألم» بكل الوسائل السحرية ــ الدينية التي في متناوله؛ لكنه يتحمله شجاعاً لأنه لم يقع عن عبث. تتكون اللحظة الحرجة من الألم ابتداءً من ظهوره، وهو لا يكون مزعجاً الا حين يبقى سببه مجهولاً. وما إن يكتشف الساحر أو الكاهن السبب الذي به يموت الأطفال أو تنفق الحيوانات، ويتطاول القحط، وتتضاعف الأمطار، وتختفي الطرائد، ... الخ، حتى يبدأ «الألم» يصير محتملاً؛ إن له معنى وسبباً، وبالتالي يمكن إدراجه في نظام ويمكن تفسيره.

ما ينطبق على الإنسان البدائي، ينطبق أيضاً على شطر كبير من إنسان الثقافات القديمة. لكن العوامل التي تبرر المعاناة والألم تختلف باختلاف الأقوام، ويظل التسويغ موجوداً في كل مكان، مع ذلك. بعامة، يمكننا القول أن الألم يأتي نتيجة لانحراف عن عرف أو عادة أو نظام. ان يختلف هذا العُرْف من قوم الى آخرين، ومن مدينة الى أخرى ــ إن هذا بيّن بنفسه. لكن ما يهمنا هنا هو أن

العذاب والألم ليسا أبداً ــ في نطاق المدنيات القديمة ــ «أعْمييْن» او مجرّدين من المعنى.

هكذا صاغ أهل الهند منذ القدم مفهوماً للسببية العالمية «الكَرْما»، التي تأخذ بالحسبان الحوادث والآلام الفعلية التي يعاني الفرد منها، وتفسر في الوقت نفسه ضرورة التقمصّ او الحلول. في ضوء قانون «الكَرْما»، لا تجد الآلام معناها وحسب، وإنما تكتسب قيمة إيجابية ايضاً. فآلام الوجود الحالي ليست مستحقة وحسب ــ ما دامت في الحقيقة هي الأثر المترتب على الجرائم والأخطاء المرتكبة في مجرى حَيَواتٍ سابقة ــ، وإنما هي محل ترحيب، لأن امتصاص جزء من الديْن «الكَرْمي» وتصفيته، ذلك الدين الذي يثقل كاهل الفرد ويقرر دورة حَيوَاته القادمة، لا يمكن ان يتمّا الا بهذه الطريقة. بحسب المفهوم الهندوكي، كل إنسان يولد وعليه دين، لكنه حرّ في التعاقد على ديون جديدة. فوجوده يشكل سلسلة طويلة من تسديد واستدانة، لا تكون حساباتها ظاهرة دائماً. ومن ليس مجرّداً كلّيا من الذكاء يستطيع ان يتحمّل هادئاً كل

أنواع العذاب والآلام والضربات التي تنزل به والمظالم التي يتعرّض لها، ... الخ، لكن كل واحدة من هذه «النوازل» تتكفل حل معادلة «كرْمية» ظلت بلا حل في حياة سابقة. وكان من الطبيعي، أن يسعى التفكير الهندي في وقت باكر الى اكتشاف وسائل بواسطتها يستطيع الإنسان ان يتحرر من هذه السلسلة غير المنتهية من تعاقب السبب والنتيجة ثم السبب، ... الخ، التي يحكمها قانون الكرْما. لكن هذه الحلول لا تنفي ابداً ما للعذاب من معنى؛ بل ـــ بالعكس ـــ تدعمه والبوذية، شأنها في هذا كشأن اليوغا، تنطلق من مبدأ أن الوجودَ ألمٌ كله، وهي تقدم بطريقة حسّية ونهائية إمكانية تجاوز هذا التعاقب غير المنقطع من الآلام، الذي يرتد إليه كل وجود إنساني في التحليل الأخير. لكن البوذية لا تلقي ظلاً من الشك، ولا لحظة واحدة، على «طبيعية» الألم ـــ يستوي في هذا اليوغا وكل طريقة هندية أخرى ترمي الى غزو الحرية. اما الفيدانتا، التي لا تعتبر العذاب «وهماً» الا بمقدار ما يكون الكون كله كذلك، فلا الخبرة البشرية للألم «حقيقة»، ولا

الكون يشكل «حقيقة» عندها، بالمعنى الأنطولوجي للكلمة. خارج نطاق الاستثناء الذي كوّنته المدارس المادية، كمدرسة «لوكاياتا» و«شرواكا» اللتين لا وجود عندهما للنفس ولا لله وتعتبران الهرب من الألم والبحث عن اللذة الهدف الوحيد الذي له المعنى الذي يستطيع الإنسان ان يُتيحه لنفسه ــ خارج هاتين المدرستين نجد ان الهند كلها قد أضفت على الآلام، من اي طبيعة كانت (كونية او نفسية او تاريخية) معنىً وأداءً محدّدين تماما. تزعم «الكرْما» أن كل ما يحدث في العالم فإنما يحدث طبقاً لقانون ثابت من السبب والنتيجة.

ولئن كنا لا نجد في العالم صيغة صريحة في مثل صراحة «الكرْما» في تفسير «طبيعية» الآلام، الا اننا نجد مع ذلك في كل مكان ميلاً مساوياً لمنح الألم و حوادث التاريخ «معنى طبيعياً». ليست المسألة هنا ان نقدم بياناً بجميع التعابير التي عبّر بها هذا الميل عن نفسه. ففي كل مكان تقريباً نجد المفهوم القديم (الذي يسود عند البدائيين) الذي يُعزى الألم بموجبه الى الإرادة الإلهية، وأن

هذه تتدخل مباشرة لكي تحدثه، أو تسمح لقوى أخرى، إلهية او شيطانية، لكي تستثيره. دمار الموسم، جفاف، استباحة العدو لمدينة، فقدان الحرية او الحياة، نكبة من اي نوع كان (وباء، زلزال، ... الخ)، لا شيء الا ويجد تفسيره ومسوّغه، على نحو او آخر، في قوة مفارقة، في التدبير الإلهي. فإما ان يكون إله المدينة المغلوبة أقل قدرة من إله الجيش الظافر، وإما ان يكون ثمة خطأ طقسي ارتكبته الجماعة بأسرها وارتكبته عائلة بسيطة بحق ألوهة كائنةً ما كانت، وإما ان يكون في المسألة سحر او عفريت او تقصير في أداء واجب أو لعنة، في تفسير الآلام الفردية او الجماعية. وتبعاً لذلك يكون الألم، ويمكن أن يكون، أمراً محتملاً.

هناك ما هو أكثر: في عالم المتوسط وما بين النهرين، وُضعت آلام الإنسان في وقت باكر في علاقة مع آلام إله ما. وليس كمنح هذه الآلام نموذجاً بدْئياً ما يكسبها في الوقت نفسه صفة «الحقيقة» و«الطبيعية». وأقدم اسطورة تتحدث عن عذاب إله وآلامه هي أسطورة

موت الإله تموز وانبعاثه، وقد عرفت هذه الأسطورة تكراراً وتقليداً في جميع أنحاء الشرق القديم تقريباً، وقد ظلت آثار سيناريو هذه الأسطورة باقية حتى ظهور المذاهب العرفانية (الغنوصية) التي عُرفت بعد نشوء المسيحية. ولعل من قبيل الخروج عن الموضوع ان نتناول هنا الأصول الكوسمولوجية ــ الزراعية والبنية الإسكاتولوجية للإله تموز. لذلك سنقتصر على التذكير بأن الآلام التي عاناها تموز والانبعاث الذي أعقبها قدّمت ايضا نموذجاً لآلام آلهة أخرى (مردوك مثلاً)، ولا شك ان الملك كان يقلدها (وبالتالي يكررها) في كل سنة. فالنواح والابتهاج الشعبيان إحياء لذكرى موت تموز وانبعاثه، أو أي إله كوني ــ زراعي آخر ــ كل ذلك كان له في وجدان الشرق القديم طنين تفوق رحابته كل مقياس. فالموضوع لم يكن يتعلق باستشراف الانبعاث الذي يعقب موت الإنسان وحسب، وإنما بالفضيلة العزائية التي تقدمها آلام تموز لكل إنسان. مهما كانت الآلام فيمكن ان يتحملها الإنسان شريطة أن يتذكر الدرامة التمّوزية.

فهذه الدرامة الميطيقية كانت تذكّر الإنسان بأن الألم ليس نهائياً ابداً، وأن الموت يعقبه انبعاث دائماً، وأن كل هزيمة تمحي ويتجاوزها ظفر نهائي. إن المشابهة ظاهرة بين هذه الأساطير والدرامة القمرية، التي رسمنا خطوطها في الفصل السابق. ان ما نريد ان نبيّنه منذ الآن أن الإله تموز ــ أو كل إله آخر من النموذج نفسه ــ يمنح التسويغ للآلام تنزل بـ «العادل»؛ بعبارة أخرى، تجعلها محمولة. فالإله ــ بما هو في كثير من الأحيان «العادل» و«البريء» ــ كان يلاقي العذاب من دون أن يكون مذنباً. فقد كان يلقى الإذلال، ويضرب حتى يسيل دمه، ويغلق عليه في «جُبّ»، أي يقذف في الجحيم. وعندئذ تقوم الإلهة العظمى (أو في الروايات المتأخرة والغنوصية، «رسول») بزيارته، وتمنحه الشجاعة، وتعيد إليه الحياة. هذه الأسطورة، التي تقدم أفضل العزاء بما يلاقيه الإله من عذاب، وتجعل الزمن يغيب عن وجدان الأقوام الشرقية. ويذهب البروفسور، جيو ويدنغرن، الى أنه استطاع العثور على هذه الأسطورة في الأصول المانوية والمنْديّة، لكن طبعاً

مع التحويرات التي لا بد منها، ومع القيم الجديدة المكتسبة في حقبة التوليفة الإغريقية ــ الشرقية. على كل حال، ثمة واقعة تفرض نفسها على انتباهنا: إن هذه المشاهد الميثولوجية تكشف عن بنية قديمة إلى أقصى حد، تستمد أصولها ــ إن لم يكن «تاريخياً»، فشكلياً على الأقل ــ من الأساطير القمرية التي لا يحق لنا أن نضع قِدَميّتها في موضع الشك. لقد بيّنا ان الأساطير القمرية كانت تُشيع رؤية متفائلة للحياة عموماً؛ كل شيء يحدث على نحو دوري، الموت لا بدّ أن يعقبه انبعاث، والخراب الشامل يعقبه خلق جديد. فأسطورة تموز النموذجية (التي تُساق ايضاً على آلهة ما بين ــ نهرية أخرى) تطرح علينا بعداً جديداً لهذا التفاؤل نفسه: ليس موت الفرد وحده هو الذي «يُخلِّص»، وانما ينطبق هذا حتى على آلامه ايضاً. واننا لنستطيع ان نسمع هذا في الطنين الغنوصي، المَنْديّ والمانويّ، الذي ينبعث من الأسطورة التمّوزية. وترى هذه المذاهب أن الإنسان، بما هو كذلك، يجب أن يتحمل مصير تموز الذي سقط في القديم، وألقي في غيابة

«الجُبّ»، عبْداً لِـ «أمير الظلمات»، ثم أيقظه رسول وأعلن له النبأ الجديد بسلامته الآتيه وتحريره. وبما أننا لا نملك من الوثائق ما يسمح لنا أن نسوق النتائج نفسها على الإله تموز، نجدنا محمولين على الاعتقاد بأن هذه الدرامة ليست غريبة على الدرامة الإنسانية نفسها. من هنا «الشعبية» التي تحرزها الطقوس المتعلقة بالآلهة الزراعية.

•

التاريخ.. تجلّياً إلهياً

كان العبريون كلما حلّت بهم كارثة تاريخية كانت في نظرهم عقاباً ينزله بهم «يهوه»، الغاضب من عظم الذنوب التي كان يقترفها شعبه المختار. ما من هزيمة عسكرية كانت عبثاً، وما من عذاب كان لَغْواً، لأن وراء الحدث دائماً كانت إرادة يهوه. حتى يمكننا القول إن هذه الكوارث والنكبات التي كانت تنزل بهم كانت «ضرورية»، لأنها مقدّرة من الله حتى لا ينحرف الشعب اليهودي عن مصيره المرسوم له عندما يتخلّى عن موروثه الديني الذي عهد به موسى إليه. والحق أنه كلما سمح لهم التاريخ، وعاشوا حقبة من السلام والرفاه الاقتصادي النسبيّين، ابتعد العبريون عن يهوه ودَنَوا قُرْباً من آلهة جيرانهم كالإله «بعل»، والإلهة «عشتار». وما كان غير الكوارث التاريخية يعيدهم الى الصراط المستقيم ويجبرهم على تحويل انظارهم نحو الإله الحقيقي. «فصرخوا الى الرب وقالوا اخطأنا لأننا تركنا الرب وعبدنا البعليم والعشتاروت. فالآن انقذنا من يد

اعدائنا فنعبدك (صموئيل الأول ١٢ : ١٠). تذكّرنا هذه العودة الى الإله الحقيقي في ساعة المحنة بالبادرة اليائسة التي كان يقوم بها البدائيون عندما كانوا لا يرجعون الى الكائن الأعلى ولا يكتشفون وجوده من جديد الا بعد ان تمرّ عليهم أشد المخاطر وتُمنى بالإخفاق جميع التضرعات التي كانوا يتوجهون بها الى «الأشكال» الإلهية الأخرى (آلهة، اسلاف، شياطين). ومع ذلك، فقد ظل العبريون، بعد ظهور الامبراطوريات العسكرية الكبرى الآشورية ـــ البابلية في أفقهم التاريخي، يعيشون تحت وطأة الوعيد الذي أعلنه لهم يهوه: «وإن لم تسمعوا صوت الرب بل عصيتم قول الرب تكنْ يد الرب عليكم كما على آبائكم» (صموئيل الأول ١٢: ١٥).

وكان دأب الأنبياء أن يؤيدوا ويفسروا، من خلال رؤاهم المرعبة، العقاب الحتْم ينزله يهوه بشعبه الذي لم يكن يعرف كيف يحافظ على إيمانه. وبمقدار ما كانت الحوادث تأتي مصدّقةً للنبوءات ـــ كما هو الحال في نبوءات ايليا وإرميا ـــ كانت تكتسب معنى دينياً، أي كانت تظهر

جليّاً وكأنها عقوبات أوقعها الرب على بني اسرائيل جزاء لما اقترفوه من ذنوب. وبفضل الأنبياء الذين كانوا يفسرون الحوادث المعاصرة على ضوء من قوة الإيمان، كانت تتحول هذه الحوادث الى «تجليات إلهية سلبية»، إلى «غضب» يحل عليهم من يهوه. بهذه الطريقة، لا تكتسب هذه الحوادث معنى وحسب (لأن كل حادث تاريخي كان له معناه الخاص في جميع أنحاء عالم المشرق، كما رأينا)، وإنما كانت تكشف الستار عن تماسكها الداخلي، حين تبدو تعبيراً حسّياً عن الإرادة الإلهية «الوحيدة» نفسها. وهكذا يقوّم الأنبياءُ التاريخَ، لأول مرة، ويصلون به الى تجاوز الرؤية الدائرية التقليدية ــ وهو المفهوم الذي يؤكد تكراراً أبدياً لجميع الأشياء ــ ويكشفون عن زمان ذي اتجاه وحيد. لم يكن وجدان الشعب اليهودي ليقبل هذا الكشف فوراً وكلّياً، بل ظل يحتضن المفاهيم القديمة مدة طويلة.

لكننا نرى هنا، لأول مرة، تترسّخ وتطّرد فكرة جديدة تنهض على أساس أن للحوادث قيمة بحد ذاتها، بمقدار ما تحدّدها إرادة الله. اذ لم يعد هذا الإله ــ وأعني

به إله الشعب اليهودي ـــ مجرد إله مشرقي خالق للحركات النموذجية ـــ البدئية، بل أصبح «شخصية» ما ينفك يتدخل في التاريخ، ويكشف عن إرادته من خلال الحوادث (غزو، حصار، معركة، ... الخ) بذلك تصبح وقائع التاريخ «مواقف» إنسانية بإزاء الله، وهي بهذه الصفة تكتسب قيمة دينية ما كان لشيء أن يؤكدها حتى حينئذٍ. كذلك يصح القول أن العبريين كانوا أول من كشف عن معنى التاريخ من حيث هو تجلٍّ لله. وهذا المفهوم، كما يجب علينا ان نتوقع، أخذته المسيحية وزادت عليه.

ولعلنا نستطيع ان نتساءل إن كان التوحيد، المبني على الوحي المباشر والشخصي للألوهة، لا يجلب معه اضطراراً «سلام» الزمان، أي «تقويمه» في إطار التاريخ. لا شك ان **مفهوم الوحي مفهوم يواجهنا، في أشكال متفاوتة من الشفافية، في جميع الأديان**، ونستطيع القول في جميع الثقافات. والحق ان البوادر النموذجية التي ما ينفك يعيد إنتاجها الإنسان في نهاية المطاف انما هي في الوقت نفسه

تجليات قدسية او تجليات إلهية. فالرقصة الأولى، والمبارزة الأولى، وأول بعثة لصيد السمك، وكذلك مراسم أول زواج أو أول طقس — كل هذه تصبح نماذج للإنسانية لأنها توحي بنمط وجود الألوهة، او الإنسان البدئي، أو البطل الذي علّم الناس الحضارة، ... الخ لكن هذا الوحي قد حدث في الزمن الميطيقي »، في اللحظة الخارجة عن الزمن، وهي لحظة البدء. وكما رأينا في الفصل الأول، كل شيء فإنما يتزامن، بمعنى معين، مع بداية العالم، اي مع نشوء الكون. كل شيء فإنما حدث وأوحـي به « في تلك اللحظة »، في الزمن البدئي: خلق العالم، وخلق الإنسان، وإقامته في الوضع المقرر له سلفاً في الكون، حتى أدق التفصيلات المتعلقة بحياته (الفيزيولوجية، الاجتماعية، الثقافية، ... الخ).

الأمر يختلف كلّياً في حالة الوحي التوحيدي. لقد حدث هذا « في الزمان »، في زمن تاريخي: تلقىّ موسى « الشريعة » في « مكان » معين، وفي « تاريخ » معين. طبعاً، هنا تتدخل النماذج البدئية، بمعنى أن هذه الحوادث، هذه

النماذج المرتقية، سوف تتكرر؛ لكنها لا تتكرر الا عندما تكتمل الأزمنة، أي في زمن بدئي جديد. فمثلاً نبوءة إشعيا تقرر ان معجزتيْ عبور البحر الأحمر ونهر الأردن سوف تتكرران «في ذلك اليوم» (إشعيا ١١: ١٥ — ١٨). لكن لحظة الوحي التي جعلها الله لموسى لم يدم فيها الوحي الا أقل من لحظة محدودة ومعينة من الزمان، وبما أنها تمثل في الوقت نفسه ظهوراً إلهياً، تكتسب بعداً جديداً: تصبح ذات قيمة بمقدار ما لم تعد رجعية، وبمقدار ما هي تاريخية.

ومع ذلك فقد كادت المسّيانية (عودة المسيح في آخر الزمان) ان تبلغ الى تكملة القيمة الاسكاتولوجية (الأخروية) للزمان: المستقبل سوف يجدد الزمان، بمعنى انه سوف يعيد إليه نقاءه وكماله الأصليين. «في ذلك الزمان» لا يقع في البدْء وحسْب، وإنما في نهاية الأزمنة ايضاً. ومن السهل علينا ان نتبيّن أيضاً في هذه الرؤى المسيانية الرحيبة ذلك المشهد الغارق في القدم الذي يجري فيه تجديد الكون سنوياً عن طريق تكرار الخلق وتكرار درامة الملك المؤثرة.

فالمسيح يتخذ لنفسه ــ على درجة عالية، طبعاً ــ دور الملك الاسكاتولوجي، الملك الإله أو الملك ــ الممثل للألوهة على الأرض، الذي كانت مهمته الرئيسية تجديد حياة «الطبيعة» كلها دورياً. تذكّرنا آلامه بآلام الملك، لكن النصر ــ كما في المشاهد القديمة ــ كان دائماً للملك في النهاية. والفرق الوحيد هو أن النصر الذي يحرزه الملك على قوى الظلام والعماء لم يعد يحدث بصورة منتظمة في كل سنة، بل يقذف في «ذلك الزمان» المستقبلي والمسّياني.

وهكذا ظهر الى النور، تحت «وطأة التاريخ» في قلب شعب اسرائيل، تفسير جديد للحوادث التاريخية، تؤيده الخبرة النبوية والمسّيانية. لقد حاول إسرائيل «تخليص» الحوادث التاريخية إذ اعتبرها حضورات فاعلةً ليهوه، لكن دون ان يتخلّى نهائياً عن المفهوم التقليدي المتعلق بالنماذج البدْئية، ودون ان يتخلّى عن التكرار. بينما كانت «الآلام» الفردية او الجماعية، عند سكان ما بين النهرين مثلاً، آلاماً «محمولة» بمقدار ما كانت تُعزى الى الصراع بين القوى

الإلهية والقوى الشيطانية، اي باعتبارها جزءاً من الدرامة الكونية (منذ الأزل والى الأبد يسبق الخلقَ عماءٌ يميل الى ابتلاعه في داخله؛ منذ الأزل وإلى الأبد ولادة كونية جديدة تنطوي على عذاب وألم، ... الخ). اما بالنسبة الى انبياء اسرائيل المسّيانيين فالحوادث التاريخية تكون محمولة لأنها مُرادة من يهوه من جهة، ولأنها ضرورية لكي يصل شعبه المختار الى سلامه النهائي، من جهة ثانية. ان اقتباس المسّيانية للمشاهد القديمة (من النموذج التمّوزي) التي تُظهر «آلام» الإله، قد أضفى عليها قيمة جديدة إذ ألغى إمكانية تكرارها «الى ما لا نهاية». عندما يأتي المسيح، يخلص العالم نهائياً، ويتوقف التاريخ عن الوجود. بهذا المعنى، لا يمكننا الكلام عن قيمة اسكاتولوجية نضفيها على المستقبل، «في ذلك اليوم» وحسب، وإنما عن «سلام» الصيرورة التاريخية أيضاً. لا يعود التاريخ دورةً تتكرر الى ما لا نهاية، كما كان يفهمه البدائيون (خلق، استنفاد، تدمير، خلق سنوي جديد للكون)، وبذلك يأتي وفقاً لصيغة نظريات الأصل البابلية (خلق، تدمير، خلق يمتد

على دهور طويلة من الزمن: ألفيّات، «سنوات عظمى»، دهور)؛ بل يبدو التاريخ، محكوماً مباشرة بإرادة يهوه، تعاقباً من التجليات الإلهية، سلبية أو إيجابية، لكل منها قيمته الداخلية. صحيح أن جميع الهزائم العسكرية يمكن إرجاعها الى نموذج بدْئي: غضب يهوه. لكن كلّاً من هذه الهزائم، لكي يكون في العمق تكراراً للنموذج البدْئي نفسه، لا يكتسب أقل من مُعامِلٍ من عدم قابلية للرجوع أو الارتداد: التدخل الشخصي من قبل يهوه. فسقوط السامرة، مثلاً، الذي يمكن تمثيله بسقوط أورشليم، يتميز من هذا الأخير بأنه حدث بإشارة جديدة من يهوه، اي بتدخل من قِبل الرب في التاريخ.

لكن يجب ألا يغيب عن بالنا ان هذه المفاهيم المسيانية إنما كانت من خلق نخبة دينية. فقد قامت هذه النخبة، عبر سلسلة طويلة من القرون، بتعليم شعب اسرائيل أصول ديانته، لكنها لم تفلح دائماً في اقتلاع القيم الشرقية التقليدية القديمة التي تُضفي على الحياة والتاريخ من

نفوسهم. فقد كان العبريون يعودون حيناً بعد آخر الى عبادة البعليم والعشتاروت، ويرجع تفسير ذلك الى حد كبير انهم كانوا يرفضون القيمة التي كان يمنحها أنبياؤهم للتاريخ في اعتبارهم له تجلّياً إلهياً. وكان المفهوم الديني القديم (مفهوم البعليم والعشتاروت) أثيراً عند الطبقات الشعبية، وخصوصاً عند الزراعية منها، فكان عندها أقرب الى «الحياة»، وكان يعينها على تحمل التاريخ، ان لم يكن على تجاهله. لكن إرادة الأنبياء المسّيانيين ــ وكانت إرادة لا تتزعزع ــ المتمثلة في النظر الى التاريخ وجهاً لوجه، والقبول به حواراً مخيفاً مع يهوه، وإرادتهم أن تثمر الهزائم العسكرية أخلاقياً ودينيّاً، وأن يتحملوها باعتبارها «ضرورية» للمصالحة بين يهوه وشعب إسرائيل وللسلام النهائي ــ هذه الإرادة لاعتبار كل لحظةٍ حاسمةً وبالتالي ذاتَ قيمة دينية ــ كانت تستوجب توتّراً روحياً بالغ الشدّة، وكان أكثر الاسرائيليين يرفض الخضوع لها، مثلما صار اكثر المسيحيين من بعد ــ ولا سيما العناصر الشعبية ــ يرفض ان يعيش حياة المسيحية الأصلية. لأنه أدعى الى العزاء

ـــ بل الى الراحة ـــ ان يظل المرء يشكـو من «حظ» (سحر، ... الخ)، او من «غفلة» (هَنَة طقسية، ... الخ) يَسْهُلُ إصلاحها بتقريب قربان.

بهذا الصدد، يبيّن لنا المثال الكلاسيكي الذي يمثله القربان الإبراهيمي الفرق الكبير بين المفهوم التقليدي الذي ينهض على أساس تكرار البادرة النموذجية البدْئية، وبين البعد الجديد الذي ينهض على أساس «الإيمان» المستفـاد في الخبرة الدينية. من حيث الشكل، ليس القربان الإبراهيمي غير التضحية بالولد البكر، وهو العرف الذي جرى عليه التعامل في عالم الشرق القديم الذي تطور العبريون في ربوعه حتى عصر الأنبياء. فقد كان الولد البكر يعتبر في الغالب ابناً لله. والحق أنه كان من عادة الصبايا في جميع انحاء الشرق القديم ان يقضين ليلةً في المعبد لكي يحبلن من الله (من ممثلـه، الكاهـن، أو من مبعوثـه، «الغـريب»). بالتضحية بالولد البكر، يُرَدُّ الى الألوهة وكان يُنسب اليها. وبذلك يزيد الدم الفتيّ في طاقة الإله المستنفدة (لأن آلهة الخصوبة كانت تستنفـد مادتها الخاصة بها في جهدهـا

المبذول للإمساك بالعالم وتأمين ثرائه؛ فقد كانت هي نفسها بحاجة الى ولادة جديدة دورياً). وقد كان اسحق، بمعنى ما، ابناً لله، ما دام قد وهبه الله ابراهيم وسارة في وقت كانت هذه قطعت سنّ اليأس بمدة طويلة. لكن اسحق أعطي لهما بفضل إيمانهما؛ لقد كان اسحق ابناً للوعد والإيمان. وتضحية إبراهيم، رغم انها من حيث الشكل مثل جميع التضحيات بالمواليد الجدد في العالم السامي القديم، تختلف اختلافاً كبيراً من حيث المضمون. ففي جميع انحاء العالم السامي القديم كانت هذه التضحية، بالرغم من وظيفتها الدينيـة، كانت «عادة» ليس إلّا، طقساً كان مفهوماً معناه تماماً؛ لكنها في حالة ابراهيم كانت «فعل إيمان». لم يفهـم ابـراهيم لماذا طُلب منـه تقـديم هذه التضحية، لكنه نفّذها مع ذلك لأن الرب هو الذي طلبها منه. بهذا الفعل الذي لا معنى له في الظاهر، أسس ابراهيم لخبرة دينية جديدة، هي «الإيمان». اما الآخرون (كل عالم المشرق) فظلوا يتحركون في نطاق من القدْسي تجاوزه ابراهيم وذريّته من بعده. فقد كانت قرابينهم تنتسب ــ على

حد تعبير كيركيغارد ــ الى «العام»؛ أي أنها كانت مؤسسة على تجليات إلهية قديمة لا صلة لها إلا بدَوَران الطاقة المقدسة في الكون (في الألوهة الى الطبيعة والإنسان، ثم من الإنسان ــ بالتضحية ــ من جديد إلى الألوهة، ... الخ). كانت أفعالاً تجد مسوّغاتها في حدّ ذاتها؛ وكانت تتأطّر في نظام منطقي ومتماسك: فما كان ملكاً لله، يجب ان يرجع إليه. ولقد كان إسحق في عين ابراهيم «هبةً» من الرب، لا نتاجاً من حبل مباشر ومادّي. وكان بين الله وابراهيم هوّة، وانقطاع جذري للاستمرارية. وكان فعل الإيمان الذي أتى به ابراهيم فاتحة «لبُعْدٍ ديني جديد: يتبدّى الله شخصاً ووجوداً «متميزاً كلّياً»، يأمر ويُنعم، ويطلب بدون مسوّغ عقلي، وعنده أن «كل شيء ممكن». هذا البُعد الديني الجديد يجعل «من الألوهة» بالمعنى اليهودي ــ المسيحي، أمراً ممكناً.

ضربنا هذا المثل بغية تسليط الضوء على «جدّة» الديانة اليهودية بالنسبة الى الأبنية التقليدية. وكما يمكن اعتبار

خبرة ابراهيم وضعاً دينياً جديداً للإنسان في الكون، كذلك تتكشف الحوادث التاريخية بفضل النبوية والمسيانية، في وجدان النخبة الاسرائيلية، عن بُعْدٍ لم يكن لها حتى ذلك الحين: فالحادث التاريخي يصبح تجلّياً إلهياً، ينحسر فيه القناع عن الإرادة الإلهية، وعن الصلات «الشخصية» بينه وبين الشعب الذي اختاره. وقد أخذت المسيحية المفهوم نفسه وأغنته، واعتمدته أساساً لفلسفة في التاريخ اضطرت المسيحية الى تشييدها بدْءاً من القديسَ أوغسطين نكرر أن اكتشاف هذا البعد الجديد من الخبرة الدينية المتمثلة في «الإيمان»، في المسيحية كما في اليهودية، لا يترتب عليه تعديل جذري للمفاهيم التقليدية. ليس الإيمان ممكناً إلا لكل مسيحي بصفة خاصة. أما الأكثرية العظمى من الناس المحسوبين على المسيحية فظلوا حتى يومنا هذا يحترسون من التاريخ، يتجاهلونه ويتحملونه اكثر مما يمنحونه معنى تجلٍّ إلهي، سلبي أو إيجابي.

لكن قبول النخبة اليهودية للتاريخ، وإضفاءها قيمة عليه، ليس معناه أن الموقف التقليدي، الذي درسناه في

الفصل السابق، قد تجاوزه الزمان. لأن العقيدة المسّيانية التي تنهض على أساس ولادة جديدة نهائية للعالم تدل، هي أيضاً، على موقف مُعادٍ للتاريخ. وبما ان العبري لم يعد باستطاعته أن يتجاهل التاريخ او يلغيه دورياً، صار مضطراً الى تحمّله على أمل انْ سوف ينقطع نهائياً في لحظة بعيدة غير مسمّاة، أو غير محدّدة. ويعوّض عن عدم قابليـة الحوادث التاريخية والزمان للرجوع، يعوّضه تحديد للتاريخ في الزمان. في الأفق الروحي المسياني، تبدو مقاومة التاريخ أشد منها في الأفق التقليدي الذي يتكوّن من النماذج البدْئية وأفعال التكرار. فإذا كان التاريخ مرفوضاً هنا، أو عرضةً للتجاهل او الإلغاء بالتكرار الدوري للخلق وتجديد الزمان دورياً، فإن التاريخ في المفهوم المسياني يجب ان نتحمله لأن له وظيفة اسكاتولوجية (أخروية)، ونحن لا نتحمله الا لأننا نعلم انْ سوف ينقطع يوماً. وبذلك يُلغى التاريخ، لا عن طريق الشعور بحياة أبدية حاضرة (تزامن مع لحظة لا زمانية تتكشف فيها النماذج البدْئية)، ولا عن طريق طقس يتكرر دورياً (مثلاً، طقوس بداية السنة، ... الخ)، وإنما «في

المستقبل». ويستعاض عن تجدد الخلق دورياً بولادة جديدة «وحيدة» تحدث في «ذلك الزمان» القادم. لكن إرادة وضع حد نهائي للتاريخ ما زالت، هي أيضاً، موقفاً معادياً للتاريخ، تماماً مثل جميع المفاهيم التقليدية.

الأدوار الكونية والتاريخ

لا يتكشف لنا المعنى الذي اكتسبه «التاريخ» في إطار مختلف المدنيات القديمة، على أوضح ما يكون، كما يتكشف لنا في نظريات «الزمان الكبير»، اي الأدوار الكونية الكبيرة، التي أشرنا اليها إشارة عابرة في الفصل السابق. نعود اليها الآن، لأن فيها تتضح، لأول مرة، وجهتان متمايزتان: الأولى تقليدية، ونستشفها (بدون ان تكون مصوغة صياغة واضحة ابداً) في جميع الثقافات «البدائية»، وهي وجهة الزمن الدائري الذي يتجدد دورياً الى ما لا نهاية. والثانية «حديثة»، وهي وجهة الزمن المحدود الذي يشكل مرحلة (مع انها دائرية هي أيضاً) بين نهايتين غير زمانيتين. وتصادفنا نظريات «الزمان الكبير» هذه في كل مكان تقريباً، مصحوبة بأسطورة العصور المتعاقبة، نجد فيها «العصر الذهبي» دائماً في بداية الدورة، قريباً من «اللازمان» المثالي. وفي العقيدتين، عقيدة الزمان الدوري غير النهائي، وعقيدة الزمان الدوري المحدود، يمكن

استرجاع هذا العصر الذهبي. بعبارة أخرى، فقابل للتكرار، مرات غير نهائية في العقيدة الأولى، ومرة واحدة فقط في العقيدة الثانية. ولا نذكّر بهذه الوقائع لما فيها من أهمية داخلية، وهي أهمية كبيرة كما هو واضح، وإنما لتجلية معنى «التاريخ» من وجهة نظر كل من العقيدتين، بادئين بالتقليد الهندي لأن فيه وَجَدت عقيدة التكرار الأبدي اجرأ صيغة لها. واننا لنجد الاعتقاد بأن الكون ما فتيء يخرب ويخلق دورياً في «اثار فيدا» (١٠، ٨ : ٣٩ — ٤٠). ونجد في التقليد الجرماني افكاراً مماثلة (حريق كوني، «رانياروك»، يعقبه خلق جديد)، مما يؤكد البنية الهندو — آرية لهذه الأسطورة، التي يمكن اعتبارها إحدى الروايات العديدة من النموذج البدْئي الذي درسناه في الفصل السابق. (التأثيرات الشرقية المحتملة الواقعة على الميثولوجيا الجرمانية لا تُفسد بالضرورة أصالة اسطورة «رانياروك» ولا صفتها الوطنية. ولعله يصعب علينا ان نفسّر لماذا لم يشترك الهندو — آريّون، هم ايضاً، منذ عصور ما قبل تاريخهم المشترك، في مفهوم الزمان الذي كان عند غيرهم من البدائيين).

غير أن الفكر الهندوكي وسّع ونظّم الإيقاعات التي تحكم دورات أعمال الخلق والخراب الكونيين، اذ اعتبر الوحــدة القياسيــة لأقصر دور «يوغــا» Y- uga، اي «عصر»، يسبق كلّ يوغا فجرٌ ويعقبه غَسَق، هما همزتا الوصل بين «العصور». ويتألف الدور التام Mahâyuga من أربعة «أعصر» تتفاوت في مدتها، فأطولها ما كان في بداية الدور، وأقصرها ما كان في نهايته. ولهذا يدوم أولها، وهو الكريتا ــ يوغا، Krita- yuga، مدة ٤٫٠٠٠ عام، يضاف اليه ٤٠٠ عام من الفجر، ومثلها من الغسق. ثم يأتي بعده تريتا ــ يوغا Tretâ- yuga ومدتـــه ٣٫٠٠٠ عام، ودوابارا ــ يوغا Duâpara - yuga ومدتـــه ٢٫٠٠٠ عام، وكالي ــ يوغا Kali- yuga ومدتـه ١٫٠٠٠ عام (طبعــاً، يتعاقب الفجر والغسق على كل عصر). ثم هناك ماها ــ يوغا Mahâyuga ويدوم ١٢٫٠٠٠ عام. وكل نقص في مدة كل عصر (يوغا) يناسبه نقص في مدة الحياة على الصعيد البشري، يصحبه تحلل من العادات والأعراف وانحطاط في المدارك العقلية أو الذكاء. ثم يمتد هذا الانحطاط على جميع

الأصعدة، بيولوجية وعقلية، أخلاقية واجتماعية، ... الخ، ويظهر هذا الانحطاط خصوصاً في النصوص البورانيقية Puranique . ويحدث الانتقال من عصر (يوغا) الى آخر في أثناء «غسق» يكون علامة على «ظلمة» في قلب كل «يوغا»، لأن كلاًّ منها يصير الى ظلام دامس. وكلما دنونا قرباً من نهاية الدور، اي من اليوغا الرابع والأخير، ادلهمّت الظلمات وتكاثفت. وينتهي الدور التام بانحلال Pralaya يتكرر على نحو اكثر جذرية («الانحلال الكبير») في نهاية الدور الألف.

يذهب هـ. جاكوبي، محقاً فيما ذهب اليه، الى ان «اليوغا» الواحد، في العقيدة الأصلية، يعادل دورة تامة، اذ يشتمل على الولادة و«الاستنفاد» أو «التآكل» وعلى الخراب، وهي الأحوال الثلاث التي تتعاقب على الكون. هذه العقيدة هي، من جهة أخرى، اقرب ما تكون الى أسطورة النموذج البدئي المتمثلة في البنية القمرية التي قمنا بدرسها في كتابنا «بحث في تاريخ الأديان». والفكرة الأخيرة لم تفعل شيئاً سوى أنها وسّعت وأعادت إنتاج

الإيقاع البذئي المؤلف من «خلق ــ خراب ــ خلق» الى ما لا نهاية، اذ قذفت بالوحدة القياسية، اليوغا، في أدوار ما برحت ترحُب وترحُب. وبحسب هذه العقيدة، تعتبر المهايوغا، ومدتها ١٢٫٠٠٠ عام، «سنين إلهية» يدوم كل منها ٣٦٠ عاماً، مما يعطينا مجموعاً قدره ٤٫٣٢٠٫٠٠٠ عام لكل دورة كونية واحدة. وكل ألف مهايوغا يؤلف «كالبا» Kalpa، وكل ١٤ كالبا يؤلف «مَنْوَنْطرا» Manuantra. وكل كالبا تساوي نهاراً واحداً من حياة «براهما»، وكالبا ثانية تساوي ليلة واحدة. وكل مائة من هذه «السنين» تشكل حياته. لكن هذه الدهور الطويلة من حياة «براهما» لا تستنفد كل الزمان مع ذلك، لأن الآلهة غير خالدة، والخلق والخراب الكونيان يتعاقبان الى ما لا نهاية (من جهة ثانية، توسع أنظمة أخرى من الحساب الأزمنة المطابقة بمقياس أكبر).

ولعل أنسب ما نحفظه من هذا الركام الرقمي هو الصفة الدائرية التي يتصف بها الزمان الكوني. والحق اننا نشهد تكراراً لا نهائياً للظاهرة نفسها (خلق ــ خراب ــ

خلق جديد) نستشعره في كل يوغا («فجر» و«غسق»)، لكنها تتحقق تماماً بالمهايوغا. بهذا تكون حياة «براهما» مشتملة على ٢٫٥٦٠٫٠٠٠ مهايوغا، كل منها يمّر بالمراحل نفسها (كريتا، تريتا، دوابارا)، وتنتهي بـ «برالايا»، من نوع رانياروك (الخراب النهائي، بمعنى أن جميع الأشكال تعود كتلة لا شكل لها ويحدث هذا في نهاية كل كالبا في أثناء المهابرالايا). بالإضافة الى الانتقاص الميتافيزيقي من قيمة التاريخ ــ الذي، بنسبة ديمومته وبسبب منها فقط، يبعث التآكل في جميع الأشكال، باستنفاد قوامها الأنطولوجي ــ وبالإضافة الى أسطورة «كمال البدايات» التي نجدها هنا (أسطورة الفردوس الذي يضيع تدريجياً، لمجرد أنه «يتحقق» و«يتخذ شكلاً» و«يدوم»)، إن ما يستحق لفت انتباهنا في هذا السَّرَف الرقمي هو «التكرار الأبدي» الذي يتصف به الإيقاع الأساسي في الكون، أعني الخراب والخلق الدوريين. أمام هذه الدورة التي لا بداية لها ولا نهاية، لا يستطيع الإنسان إلا أن يتعلق بفعل حرية روحية (ذلك أن جميع الحلول

السوتريولوجية الهندية ترتد الى التحرير الأولي من الوهم الكوني وإلى الحرية الروحية).

وتؤمن البدعتان الكبيرتان، البوذية والجاينيّة، بالعقيدة الهندوكية نفسها المتعلقة بالزمن الدائري في خطوطها العريضة، وتشبّهانها بدولاب ذي اثني عشر شعاعاً (وقد استعملت النصوص الفيدية هذا التشبيه ايضاً). وتتخذ البوذية الكالبا Kalpa (في لغة بالي: كابا Kappa) وحدةً لقياس الدوائر الكونية، مقسومةً على عدد متحول من الوحدات «غير القابلة العدّ» (أساميّا، في لغة بالي: أسانخيّا). وتتكلم المصادر الباليّة بعامة عن أربع «أسانخيّا» ومائة ألف كابا. وفي الأدب المهاياني يتفاوت عدد الوحدات «غير القابلة العدّ» بين ٣ و٧ و٣٣ وهي ذات صلة بحياة «بوذي ساتوا» في الأكوان المختلفة. ويتبدّى انحطاط الإنسان التدريجي في التقليد البوذي تناقصاً مستمراً في عمر الإنسان. بحسب «ديغانيكايا»، في عصر أول بوذا، فيباسي، الذي أظهر نفسه قبل ٩١ كابا، كان يعيش الإنسان ٨٠٠٠٠ سنة. وفي عصر ثاني بوذا،

سيخي، (قبل ٣١ كابا)، كان يعيش ٧٠ ٠٠٠ سنة؛ وهكذا دواليك. اما سابع بوذا، وهو غوتاما، فقد أظهر نفسه في دورة لا يعيش فيها الإنسان اكثر من ١٠٠ سنة؛ وهذا يعني ان عمر الإنسان قد بلغ حدّه الأدنى. ومع ذلك، فالزمان غير محدود في البوذية، وهي في هذا تتفق مع الفكر الهندوكي؛ وهي تذهب الى أن «بوذي ساتوا» سوف يتجسّد لكي يعلن الى جميع الكائنات عن إنجيل السلام الى أبد الآبدين. وهي ترى أن الإمكانية الوحيدة للخروج من الزمان، لكسر طوق «الوجودات» هي الغاء الشرط البشري وغزو «النرفانا». من ناحية ثانية، إن لجميع هذه الوحدات «غير القابلة العدّ»، ولجميع هذه الدهور التي لا حصر لها وظيفة سوتريولوجية أيضاً. وإن مجرد التفكير في رحابة هذه الدهور يوقع الرعب في قلب الإنسان ويجبره على ان يتحقق بأن عليه ان يعيد مليارات المرّات بداية هذه الوجودات نفسها، وأن يتحمل الآلام نفسها التي لا نهاية لها، مما يترتب عليه استثارة إرادة الهرب، أي تحريضه على ان يتجاوز نهائياً شرطه كـ «مَوْجود».

ان الأفكار الهندوكية المتعلقة بالزمان الدوري تشعرنا بإصرار شديد على «رفض التاريخ». ولنبيّن الآن فرقاً أساسياً بينها وبين المفاهيم القديمة. فبينما يرفض إنسان الثقافات التقليدية التاريخَ بإلغائه الخَلقَ دورياً، وبذلك ما يفتأ يعود الى الحياة في لحظة البدايات اللازمانية، نجد الروح الهندوكية، في أعلى توتراتها، تنتقص بل تنبذ هذا التّحْيِيْن Réactualisation للزمن الفجْري الذي لم تعد تعتبره حلّاً ناجعاً لمشكلة العذاب. الفرق بين الرؤية الفيدية (وهي رؤية قديمة و«بدائية») والرؤية المهايانيّة للدورة الكونية هو، في صيغة إجمالية، الفرق نفسه الذي يميّز الموقف الانتروبولوجي (التقليدي) من الموقف الوجودي (التاريخي). فقانون السببية الكونية (الكرْما) الذي كان يمكن أن يكون مصدر عزاء للوجدان الهندوكي السابق على البوذية، اذ يبرّر الشرط الإنساني ويأخذ الخبرة التاريخية بالحسبان، يصبح مع الزمن رمزاً لاسترقاق الإنسان. ولذلك تسعى جميع الميتافيزيقيات والتقانيّات الهندوكية، بمقدار ما تتصدّى لتحرير الإنسان، الى إلغاء «الكرْما». لكن، لو

كانت تعاليم الأدوار الكونية ليست غير توضيح لنظرية السببية الكونية، لكنّا في حلٍّ من ذكرها في هذا السياق. إن مفهوم الأعصر الأربعة يأتينا بعنصر جديد: تفسير (وبالتالي تبرير) الكوارث التاريخية، والانحطاط التدريجي يُصيب الإنسان على جميع الأصعدة، بيولوجية واجتماعية، أخلاقية وروحية. الزمان، لمجرد أنه يدوم، يزداد سوءاً باستمرار الشرط الكوني، وضمناً باستمرار الشرط الإنساني. لمجرد أننا نعيش حالياً في الـ «كالي — يوغو»، وبالتالي في «عصر الظلمات»، الذي يجري تحت علامة التفكّك وينتهي بكارثة، إن قَدَرنا هو أن نتألم أكثر من إنسان «الأعصر» السابقة. لا نستطيع حالياً، في لحظتنا التاريخية هذه، أن نأمل بشيء آخر؛ على الأكثر (وهذا ما نستشفه من وظيفة سوتريولوجية تقوم بها الـ «كالي — يوغا» والامتيازات يمنحنا إياها التاريخ الغَسَقيّ المفجع) نستطيع أن نتخلص من الرقّ الكوني. إن نظرية الأعصر الأربعة الهندوكية تجدد قوى الإنسان الذي يُرهبه التاريخ وتهبه العزاء. في الواقع: ١) من جهة، الآلام التي تنزل به، بما

هو معاصر للتفكّك الغَسَقيّ، تساعده على فهم هشاشة الشرط الإنساني، وبذلك تيسر عليه تحرّره؛ ٢) من جهة ثانية، تضفي النظرية صفة الشرعية على الآلام وتسوّغها، لمن لم يختر التحرر وآثر أن يسلم نفسه للخضوع الى وجوده، بسبب معرفته للبنية الدرامية والمفجعة التي ينهض عليها العصر الذي قُدّر عليه أن يعيش فيه (أو، بعبارة أدقّ، أن يعيش فيه ثانيةً).

هذه الإمكانية الثانية التي يجد فيها الإنسان نفسه يعيش في «عصر الظلمات»، وفي نهاية الدورة، تهمنا بصفة خاصة. وإننا لنجدها في ثقافات أخرى، وفي لحظات تاريخية أخرى. انْ يتحمل الإنسان معاصرةَ حقبةٍ كارثيّة، عالماً بالمكان الذي تحتله هذه الحقبة في المسار الانحداري الذي تسلكه الدورة الكونية، إنّ هذا موقف لا بد وأنْ برهن على فعاليته في غَسَق الحضارة الإغريقية — الشرقية، على وجه الخصوص.

ليس علينا هنا أن ننصرف الى المشاكل العديدة التي

تثيرها الحضارات الشرقية ــ الهلّينية. فالجانب الوحيد الذي يهمنا هو الموقع الذي يكتشف فيه الإنسان نفسه في مواجهة التاريخ، وخصوصاً التاريخ الذي يعاصره. وهذا ما يفسر لنا لماذا لا نتوقف عند الأُصل والبنية والتطور في مختلف الأنظمة الكوسمولوجية حيث تتنامى وتتعمق أُسطورة الدورات الكونية القديمة، ولا عند نتائجها الفلسفية. نحن لا نذكّر بهذه الأنظمة الكوسمولوجية ــ منذ العهد ما قبل السقراطي الى الفيثاغورية الحديثة ــ الا بمقدار ما تجيب عن السؤال التالي: ما معنى التاريخ، أي جماع الاختبارات الإنسانية التي تدعو إليها القدرية الجغرافية والأبنية الاجتماعية والأوضاع السياسية، ... الخ؟ لِنبيّن، بادىء ذي بدء، أن هذا السؤال لم يكن له معنى إلا لدى أقلية ضئيلة في عصر الحضارات الهلّينية ــ الشرقية؛ فقد كان هؤلاء وحدهم هم الذين كانوا يجدون أنفسهم منفصلين عن أفق الروحانية القديمة. أما الغالبية العظمى من معاصريهم فقد ظلّوا يعيشون، وخصوصاً في البداية، تحت نظام النماذج البدْئية، ولم يخرجوا منها إلا في وقت متأخر جداً (وربما ليس نهائياً

أبداً، كما هو الحال مثلاً في المجتمعات الزراعية)، في أثناء التوترات التاريخية الشديدة التي اثارتها حروب الاسكندر التي انتهت قبيل سقوط روما. لكن الأساطير الفلسفية والكونيات شبه العلمية التي صاغتها هذه الأقلية في بداية العصر ما قبل السقراطي، شهدت انتشاراً واسعاً بمرور الزمن. فما كان، في القرن الخامس قبل المسيح، غنوصاً (عرفاناً) يصعب الوصول اليه، أصبح بعد أربعة قرون عقيدة تهب العزاء لمئات الألوف من الناس (والشاهد على ذلك، مثلاً الفيثاغورية الحديثة، والرواقية الحديثة في العالم الروماني). إن ما يهمنا هنا هو «الشعبية» التي أحرزتها في القرون التالية جميع هذه العقائد الإغريقية، والإغريقية ــ الشرقية، المؤسسة على أسطورة الأدوار الكونية، دون ما تتصف به من قيمة داخلية.

كانت هذه الأسطورة لمّا تزل شفّافة في الأفكار الأولى في عهد ما قبل سقراط. فكان انكْسِمندر يعلم أن جميع الأشياء تولد وتعود الى الـ Apeiron (ولعله مبدأ النار ــ المترجم ــ)، وكان امبدوكليس يفسر بتناوب الغلَبة بين

المبدأين المتعارضين، وهما المحبة والبغضاء، الخلق والخراب الكونيّيْن الأبديّيْن (دورة نميز فيها أربع مراحل قريبة الشبه من الأربع «غير القابلة العدّ» في العقيدة البوذية). كذلك نجد الحريق الكوني مقبولاً عند هيراقليط، كما رأينا. أما «العود الأبدي» ـــ استعادة جميع الكائنات لوجوداتها السابقة بصورة دورية ـــ فمن العقائد النادرة التي نعرف نسبتها في شيء من اليقين الى الفيثاغورية البدائية. ثم، بحسب الأبحاث الحديثة، التي استثمرها وركّبها بطريقة تبعث على الإعجاب ج. بيديه J. Bidez، تتضح قوة الاحتمال بأن عناصر معينة من النظام الأفلاطوني على الأقل ترتد الى أصل إيراني ـــ بابلي.

لنا عودة الى هذه التأثيرات الشرقية المحتملة. اما الآن فلْنتوقف عند تفسير أفلاطون لأسطورة العود الدائري، وعلى الأخص في نصه الأساسي، «السياسة». لقد وحد أفلاطون علة النكوص والكوارث الكونية في ازدواجية حركة الكون: «... هذا الكون، الذي هو كوننا، تقوم الآلهة

حيناً بتوجيه جملة حركته الدائريّة، وحيناً تدعه وشأنه. وما إن تصل الدورات في دوامها الى القياس الذي يناسب هذا الكون حتى يعود الى الدَوَران في الوجهة المضادة، من تلقاء ذاته... ». ويكون تغيير الوجهة مصحوباً بكوارث هائلة: « الخراب الأعظم، سواء ما طال منه الحيوانات عموماً أو النوع البشري الذي لا يبقى منه غير نفر قليل من الممثلين له. لكن هذه الكارثة تعقبها ولادة جديدة معاكسة؛ فيها يجدد الناس شبابهم، و« شعر الشيوخ الأبيض ينقلب أسود »، ... الخ، على حين ان الذين بلغوا الحلم تقصر قاماتهم يوماً بعد يوم، حتى يعودوا في حجم الأطفال المولودين حديثاً، فما يلبثون يضمرون حتى يهلكوا عن آخرهم ». اما جثث الذين يموتون عندئذٍ، فكانت تغيب نهائياً، بعد بضعة أيام، دون ان تترك أثراً يُرى بالعين ». ثم يولد جنس جديد هو جنس « أبناء الأرض » الذين حفظ لنا ذكراهم أسلافنا. في هذه الحقبة من حياة « كرونوس » (الزمان)، لم يكن ثمة حيوانات متوحشة، ولا عداوة فيما بين الحيوانات. ولم يكن عند الرجال في ذلك الزمان نساء

ولا أولاد: «وعند خروجهم من الأرض، يعودون جميعاً الى الحياة، ولا يذكرون شيئاً من أحوالهم في وجودهم السابق». الأشجار تعطي ثمرها في وفرة، وينامون على الأرض عراةً، اذ لا يحتاجون إلى أسرّة، لاعتدال فصول السنة...

كانت اسطورة الفردوس البدئي، التي ذكرها أفلاطون، ونجدها ظاهرة جداً في المعتقدات الهندوكية، كانت معروفة ايضاً لدى العبريين (مثلاً انظر اشعيا ١١: ٦، ٨؛ ٦٥: ٢٥)، مثلما كانت معروفة في التقاليد الاغريقية ــ اللاتينية. زيادة على ذلك، انها تندرج في اطار المفهوم القديم (وربما العالمي) المتعلق بالبدايات الفردوسية. أنْ يقوم أفلاطون باقتباس هذه الرؤى التقليدية ويضمنها المحاورات التي جرت في زمانه، إنّ هذا ليس بالأمر الذي يبعث على العجب؛ لأن تطور تفكيره الفلسفي كان يَضْطره الى التنقيب عن المقولات الميطيقية. يقيناً، كان في متناوله ذكرى «العصر الذهبي»، وهو عصر «كرونوس»، المعروف في التقليد الهلّيني (يرجع الى الأعصر الأربعة التي وصفها «هزيود»). ثم ان تحققنا من هذا لا يمنعنا من ان

نتعرف في « السياسة » على تأثيرات بابلية معينة. فمثلاً، عندما ينسب أفلاطون الكوارثَ الدورية الى دورة الأجرام السماوية، صرنا نعلم ان هذا التفسير قد كشفت عنه بعض الابحاث الحديثة وقررت انه مستمدّ من الأفكار الفلكية البابلية، التي آلت فيما بعد الى العالم الهلّيني عن طريق « بابليّات » بيروز Bérose . بحسب « تيماوس »، تحدث الكوارث الجزئية عن انحراف كوكبي، بينما لحظة « الزمان التام » هي اللحظة التي تتجمع فيها جميع الكواكب، وهي لحظة « السنة العظمى ». وكما بيّن « بيديه » Bidez ، إن « الفكرة التي تقول حَسْبُ الكواكب ان ينضم بعضها الى بعض حتى يحدث اضطراب عالمي هي فكرة ذات أصل كلداني قطعاً ». من ناحية ثانية، يبدو أن أفلاطون اطّلع ايضاً على المفهوم الإيراني الذي يرى أن لهذه الكوارث هدفاً هو تطهير الجنس البشري.

أخذ الرواقيون هذه الأفكار المتعلقة بالدورات الكونية، وألّحوا إما على فكرة التكرار الأبدي، وإما على الحريق الكوني الذي تنتهي به دورات الكون. استوحت

الرواقية هيراقليط، أو الغنوص الشرقي مباشرة، فعمّـمت جميع هذه الأفكار التي تتصل بالسنة العظمى والحريق الكوني الذي يضع حدّاً للعالم ثم يعود لكي يجدده. مع الزمن، انتهت فكرتا «العود الأبدي» و«نهاية العالم» الى السيطرة على الثقافة الإغريقية ــ الرومانية كلها. بالإضافة الى هذا، كانت عقيدة «تجدد العالم» دورياً ذات حظوة كبيرة عند أتباع الفيثاغورية الحديثة التي اقتسمت مع الرواقية قبولَ المجتمع الروماني كله لها، في القرنين الثاني والأول قبل المسيح. لكن اعتناق اسطورة «التكرار الأبدي» وأسطورة «نهاية العالم» كان يمثل موقفيْن فلسفيّيْن يسمحان لنا ان نستشف من خلالهما موقفاً معادياً للتاريخ بعيد الرسوخ، وكذلك إرادة للوقاية من التاريخ. ولذلك سنتوقف عند كل منهما.

بيّنا في الفصل السابق ان اسطورة التكرار الأبدي، بحسب تفسير الفكر الإغريقي، لها معنى محاولـة كبرى ترمي الى «تجميد» الصيرورة، وإلغاء عدم قابلية الزمان للنكوص. وبما ان جميع اللحظات وجميع الأوضاع في الكون

تتكرر الى ما لا نهاية، يصبح تلاشيها أمراً واضحاً في التحليل الأخير؛ في منظور اللانهاية، كل اللحظات وكل الأوضاع «تبقى على حالها»، وبذلك تندرج في النظام الأنطولوجي الذي تتميز به النماذج البدْئية. وبذلك تكون الصيرورة التاريخية ايضاً، من بين جميع اشكال الصيرورة، مشبعة بـ «الكيْنونة». ومن وجهة نظر التكرار الأبدي، تتحول الحوادث التاريخية الى «مقولات»، او «فئات»، فتستعيد بذلك النظام الأنطولوجي الذي كان لها في افق الروحانية القديمة. بمعنى ما، يمكننا القول بأن النظريّة الإغريقية في العَوْد الأبدي كانت الروايةَ الأخيرة للأسطورة القديمة المتعلقة بتكرار البادرة النموذجية الأصلية، تماماً مثلما صارت عقيدة المُثُل او الفِكَر الأفلاطونية آخر رواية لمفهوم النموذج البدْئي وأكثرَها إتقاناً. ويجدر بنا ان نشير الى ان هاتين العقيدتين قد وجدتا خير تعبير لهما في ذروة الفكر الفلسفي الإغريقي.

لكن اسطورة «الحريق الكوني» بخاصة هي التي حظيت بشعبية كبيرة في جميع أنحاء العالم الإغريقي—

الشرقي. وأغلب الظن ان اسطورة انتهاء العالم بالحريق، الذي يخرج منه الصالحون سالمين، من أصل إيراني، على الأقل في صيغتها التي عرفها بها «السَّحَرةُ الغربيّون» الذين قاموا بنشرها في العالم الغربي. وقد جعلت الرواقية، والعرافة السيبلية، وكذا الأدبيات اليهودية ـــ المسيحية، من هذه الأسطورة الأساسَ الذي قامت عليه رؤى نهاية العالم والآخرة. رغم كل ما يبدو في هذا من غرابة، لقد كانت هذه الأسطورة تهب الإنسان عزاء. فالنار تجدد العالم، بها يعاد إنشاء «عالم جديد، لا شيخوخة فيه ولا موت، لا تفسخ ولا إنتان، عالم يعيش ابداً، ويتزايد أبداً؛ فيه يبعث الموتى، ويخلد الأحياء، ويتجدد العالم على ما يتمنّى». اما فيما يتعلق بنهاية العالم فلا خوف على الصلحاء منها، لأن الكارثة النهائية سوف تضع حداً للتاريخ، وتعيد الى الإنسان الحياة والغبطة الأبديّتين.

أدّت المباحث الحديثة التي قام بها ف. كومونت، و هـ. س. نيبرغ الى تجلية شيء من الغموض الذي

يكتنف تأثيرات الاسكاتولوجيا الإيرانية في الرؤيا اليهودية ــ المسيحية المتعلقة بنهاية العالم. فقد كانت إيران تعرف، كما كانت تعرف الهند، (وبمعنى ما، الإغريق) أسطورة الأعصر الكونية الأربعة. ثمة نص مزدكي مفقود، هو سُدْكار ــ نَسْك (ظل مضمونه يحتفظ به كتاب دينكَرْت ١٠ : ٨)، يتكلم عن الأعصر الأربعة: العصر الذهبي، العصر الفضي، العصر الفولاذي، العصر «المختلط بالحديد». المعادن مذكورة نفسها في بداية بَهْمَنْ يَشْت (١، ٣)، حيث نجد بعد ذلك بقليل (١١، ١٤) وصفاً لشجرة كونية ذات أغصان سبعة (من ذهب وفضة وبرونز ونحاس وقصدير وفولاذ و«أخلاط حديد»)، تتفق مع السُّباعي الميطيقي المتعلق بالتاريخ عند الفرس. ولا شك في أن هذا السُّباعي الميطيقي ذو صلة بالعقائد النجمية الكلدانية؛ كل كوكب «يحكم» ألْفيّة. لكن المزدكية كانت رأت، من قبل بكثير، ان الكون يدوم ٩٠٠٠ عام (٣ × ٣٠٠٠)، بينما مدّت الزروانية الحد الأقصى لهذا الكون الى ١٢٠٠٠ عام، على ما بيّن ذلك نيبرغ في «مسائل في

الكوسمولوجيا». في كلا النظامين الإيرانيين (مثلما هو الحال في جميع عقائد الدورات الكونية)، ينتهي العالم بالنار والماء، على حسب ما وصفه فيرميكوس ماترنوس فيما بعد (٣ : ١). ان يكون «الزمن غير المحدود» في النظام الزرواني يسبق او يلي الـ ١٢٠٠٠ عام من «الزمن المحدود» التي خلقها اهورمَزْد، وأن يكون «الزمان» في هذا النظام أقوى من «الخلقين»، اي أقوى من خلق اهورمَزْد وأهريمَنْ، وأن يكون «الزمن غير المحدود» لم يخلقه اهورمَزْد فلا يكون خاضعاً له تبعاً لذلك— كل هذه مسائل نستطيع ان نعفي أنفسنا منها هنا. إن ما نريد أن نبيّنه أن التاريخ في المفهوم الإيراني ليس أبديّاً، سواء أكان متبوعاً بزمان غير نهائي أم لا. لا يتكرر، لكنه سوف ينتهي بالحريق أو بكارثة اسكاتولوجية. ذلك أن الكارثة النهائية التي تضع حداً للتاريخ سوف تكون في الوقت نفسه «دينونة» لهذا التاريخ. وعندئذٍ، «في ذلك الزمان»، كل يأخذ بحسْبانه ما عساه ان يصنع «في التاريخ»، ولا ينال الغبطة والأبدية الا غير المذنبين.

لقد بيّن «وِنْديش» أهمية هذه الأفكار المزدكية بالنسبة الى المدافع عن المسيحية، لاكتانس، (يرجع الى «كومونت»، ص ٦٨ وما بعدها). خلق الله العالم في ستة ايام، واستراح في اليوم السابع؛ ولهذا السبب سوف يدوم العالم ستة دهور، في اثنائها «ينتصر الشر» في الأرض. وفي الألفيّة السابعة، يُقَيَّد أمير الشياطين بالأصفاد والسلاسل، وتعيش البشرية ألف سنة من الراحة والعدالة التامة. ثم يتفلّت الشيطان من قيوده ويستأنف حربه على الأخيار، وينتصر في نهاية المطاف، وعند نهاية الألفية الثامنة يخلق العالم من جديد ويبقى الى الأبد. لكن هذا التقسيم للعالم الى ثلاثة مشاهد وثماني ألفيات كان معروفاً لدى الشيلياست من المسيحيين، لكننا لا يمكن ان نشك في بنيتها الإيرانية، حتى ولو كانت رؤيةٌ اسكاتولوجية مماثلةٌ للتاريخ منتشرةً في جميع أنحاء الشرق المتوسطي، وفي الامبراطورية الرومانية بواسطة الغنوصية الإغريقية ــ الشرقية.

ان سلسلة من الكوارث تنذر بقرب انتهاء العالم، ومن أولاها سقوط روما وخراب الامبراطورية الرومانية، وهي

نبوءة كثيراً ما نجدها في الرؤى اليهودية ـــ المسيحية، إلا أنها كانت معروفة لدى الإيرانيين ايضاً. ان اجتماع أشراط الساعة هو عنصر مشترك في جميع هذه التقاليد. فلاكتانس، وكذلك بَهْمَن يَشْت، ينذراننا بأن «السنة سوف تقصر، والشهر سوف ينقص، واليوم سوف يتقلص»، وهي رؤيا تكشف عن تدهور كوْني وبشري رأيناه في الهند أيضاً (حيث ينتقل عمر الإنسان من ٨٠٠٠٠ الى ١٠٠ سنة)، وقد قامت العقائد النجمية بنشر هذه الرؤيا في جميع أنحاء العالم الإغريقي ـــ الشرقي. وعندئذٍ تندكّ الجبال، وتصبح الأرض ملساء، ويشتهي الناس الموت ويحسدون الأموات، ولا يبقى على قيد الحياة منهم غير العشر. «إنه زمان ـــ يقول لاكتانس ـــ يُنبذ فيه العدل وتعود البراعة غريبة»، ويمارس الأشرار النهب والعدوان بحق الأخيار؛ لا يُراعى فيه نظام ولا قانون ولا انضباط عسكري؛ لا أحد يحترم الشيوخ، ولا أحد يقوم بواجبات التقوى، ولا أحد يرحم امرأة أو طفلاً، ... الخ». بعد هذه المرحلة التمهيدية تنزل النار المطهرة التي تُبيد الأشرار،

ثم تعقبها ألفية من الغبطة، كان ينتظرها الشيلياست من المسيحيين ايضاً، وكان أعلن عنها من قبل إشعياء و«العِرافة السيبلية». ثم يعيش الناس عصراً ذهبياً جديداً يدوم حتى نهاية الألفية السابعة. ثم تنشب نار كونية هائلة تأتي على الكون برمته، مما يسمح بولادة عالم جديد، يتمتع أهلوه بالصحة والسعادة والخلود، لا يخضعون للتأثيرات النجمية لتحررهم من حكم الزمان.

كذلك حدّد العبريّون عمر العالم بسبع ألفيّات، لكن «الربانيين» لم يشجعوا على تعيين نهاية العالم بالحساب الرياضي، بل اقتصروا على القول بأن سلسلة من الكوارث الكونية والتاريخية (مجاعات، قحط، حروب، ... الخ) سوف تحدث منذرةً بنهاية العالم. ثم يأتي المسيح، فيُبعث الموتى (اشعيا ٢٦ : ١٩)، ويقهر الله الموت، ثم يتجدد العالم (اشعيا ٦٥ : ١٧).

هنا نعود فنجد أيضاً، مثلما وجدنا في جميع العقائد الرؤيوية التي ذكرناها آنفاً، نذيراً بأقصى درجات الانحطاط،

«فوز الشر والظلام يسبق تغير الزمان وتجدد الكون. ثمة نص بابلي ترجمه أ. يرميا يتنبأ بيوم القيامة كما يلي: «عندما تحدث هذه الأشياء، يصبح الواضح غامضاً، والنظيف وسخاً، وتعم الفوضى جميع الأمم، ولا يسمع الناس الصلوات، وتكون التكهنات غير ملائمة...». «في ظل حكم كهذا يأكل الناس بعضهم بعضاً، ويبيعون اولادهم طمعاً بالمال، ويهجر الزوج زوجته والزوجة زوجها، وتوصد الأم الباب على ابنتها». ثمة ترنيمة أخرى تنذر بالقيامة عندما لا تعود الشمس تطلع، ولا القمر يظهر، ... الخ.

لكن، في المفهوم البابلي، يعقب هذه الفترة الغسقية دائماً فجر جديد. وفي الغالب، تبدأ الفترة الفردوسية بتتويج ملك جديد. فقد كان آشور بانيبال مُوَلِّداً جديداً للكون، ذلك انه «منذ أن أقامتني الآلهة، بفضلٍ منها، على عرش آبائي، أرسل «حَدَد» المطر من عنده... فنبت القمح... وكثرت الغلّة... وتناسلت الماشية، ... الخ». ويقول نبوخذ نصر عن نفسه: «بفضلي عرفت بلادي حكماً ساد فيه الرخاء، وسنين من البحبوحة». وفي نص

حتّي يصف «مُرْشيليش» حكم أبيه بقوله: «... في ظل حكمه، عاشت جميع بلاد خطّي في رفاهية، وفي عهده تكاثر الناس وقطعان الماشية». (المفهوم قديم وعالمي: نجده عند هوميروس وهزيود، ونجده في «العهد القديم»، وفي الصين، ... الخ).

يمكننا القول، تبسيطاً، ان «التاريخ» الآيل الى نهاية العالم محدود، يستوي في ذلك الإيرانيون واليهود والمسيحيون، وأن نهاية العالم تتزامن مع القضاء على الخاطئين، وانبعاث الموتى، وانتصار الأبدية على الزمان. لكن بالرغم من ان هذه العقيدة أصبحت بالتدريج عقيدة شعبية في القرن الأول قبل المسيح، وفي القرون الأولى التالية له، إلا أنها لم تستطع زعزعة العقيدة التقليدية عن موقعها، وهي العقيدة القائمة على تجدد الزمان دورياً وتكرار الخلق في كل سنة. رأينا في الفصل السابق أن آثاراً من هذه العقيدة ظل يحتفظ بها الإيرانيون حتى تاريخ متأخر من العصر الوسيط. وقد كانت سائدة بين يهود ما قبل المسيحية، ولم يمكن القضاء عليها بالكلّية، لأن كُهّانهم كانوا يترددون في

بيان المدة التي حددها الله لنهاية العالم، مكتفين بالإعلان بأن «القيامة» لا محالة آتية يوماً. اما في المسيحية فيعلمنا التقليد الإنجيلي أن ملكوت السماء حاضر فيما بين الذين يؤمنون، وبالتالي إن «آخر الزمان» حاضر أبداً، وفي متناول كل إنسان في كل لحظة، عن طريق «الولادة الجديدة». ولما كان الأمر يتعلق بخبرة دينية تختلف كلّياً عن الخبرة التقليدية، ما دامت المسألةُ مسألةَ «إيمان»، جاءت ترجمة تجديد العالم في المسيحية الى تجديد للشخص الإنساني. لكن عند من يشترك في هذه اللحظة الأبدية من الحكم الإلهي، ينقطع «التاريخ» حتى ليشمل انقطاعه انسان الثقافات القديمة الذي يلغيه دورياً. يترتب على ذلك أن التاريخ، بالنسبة للمسيحي أيضاً، يولد من جديد بواسطة كل مؤمن ومن خلاله، حتى قبل المجيء الثاني للمخلّص، حين يتوقف على نحو مطلق بالنسبة لجميع الخلق.

ولو رحنا نبحث في الثورة التي أدخلتها المسيحية على جدلية التاريخ والتفلت من قبضة الزمان، لأدّى بنا ذلك الى الخروج عن هذا الموضوع. لكن حسْبنا أن نبيّن أنه

حتى في نطاق الأديان الثلاثة ــ الإيراني واليهودي والمسيحي ــ التي حددت عمر الكون بعدد من الألفيات، مؤكدة ان التاريخ لا بد وأن يتوقف نهائياً «في ذلك الزمان»، يبقى مع ذلك آثار من العقيدة القديمة المتعلقة بتجدد التاريخ بصورة دورية. بعبارة أخرى، يمكن أن يُلغى التاريخ، وبالتالي يتجدد، عدداً كبيراً من المرات قبل القيامة الأخيرة. فالسنة الليتورجية المسيحية تقوم على تكرار دوري وحقيقي لولادة يسوع وآلامه وموته وانبعاثه بكل ما تنطوي عليه هذه الدرامة المستطيقية (الصوفية) بالنسبة للمسيحي؛ اي انها تجدد ولادة شخصية وكونية بواسطة تحيين محسوس لولادة المخلّص وموته وانبعاثه.

القدر والتاريخ

لقد ذكّرنا بجميع هذه العقائد الهلّنية ـــ الشرقيـة المتعلقة بالدورات الكونية، لكي نستخـلص جوابـاً عن السؤال الذي كنا طرحناه في مطلع هذا الفصل: كيف كان الإنسان يتحمّل التاريخ؟ ان الجواب يشفّ عن نفسه في كل نظام على حدة: على الإنسان ان يتحمل قسطاً معيناً من التاريخ، بحسب موقعه من دورة كونية معينة، سواء أكانت هذه الدورة قابلة للتكرار أم لا. على أننا يجب ان نحترس بأن هذا يختلف عن الجبرية التي تأخـذ في حسبانها سعادة الفرد وشقاءه، مأخوذاً على حدة. ان هذه العقائد تجيب عن الأسئلة التي يطرحها قدر التاريخ المعاصر برمّته، لا قدر فرد واحد فقط. إن قدْراً معيّناً من العذاب يُحتفظ به للبشرية (وبكلمة «بشرية» يفهم كل أحد على أنها الكتلة البشرية التي يعرفها) لمجرد أنها وُجدت في لحظة تاريخية معينة، اي في دورة كونية تنحدر الى، او تقترب من، خاتمتها. فردياً، كل أحد حرّ في الانسحاب من

هذه اللحظة التاريخية، وأن يجد لنفسه العزاء عن الآثار التعيسة التي تترتب على هذه اللحظة، إما بالفلسفة وإما بالتصوف (حسْبنا ان نشير إشارة عابرة الى تكاثر المذاهب الغنوصية والفرق والأسرار والفلسفات التي عمّت العالم المتوسطي ــ الشرقي في قرون التوتر التاريخي لكي نعطي فكرة عن النسبة المتعاظمة باطّراد للذين كانوا يحاولون الهرب من التاريخ). «اللحظة التاريخية برمّتها» لم تكن لتستطيع مع ذلك أن تتهرب من مصيرها الذي كان ينبع جبرياً من موقعها نفسه على المسار الانحداري من الدورة التي تنتسب اليها. وكما أن كل إنسان في الـ «كالي ــ يوغا»، بحسب المنظور الهندوكي، محمول على البحث سعْياً وراء حرّيته وغبطته الروحية، كذلك فإن اللحظة التاريخية في مجموعها لا يمكن إلا أن تكون لحظة مأساوية، محزنة، ظالمة، عمائية، بحسب منظور مختلف الأنظمة التي استعرضناها آنفاً، وذلك بالرغم من إمكانات التهرب التي تتيحها للمعاصرين. هكذا «يجب ان تكون» كل لحظة تنذر بالكارثة النهائية، كائنة ما كانت هذه اللحظة.

في الواقع، ثمة ملمح مشترك يقارب ما بين جميع الأنظمة الدورية التي كانت منتشرة في العالم الهلّيني ــ الشرقي: في منظور كل واحد منها، كانت اللحظة التاريخية (مهما كان موقعها الكرونولوجي) تمثل انحطاطاً بالنسبة الى اللحظات التاريخية التي سبقتها. ليس «الدهر» المعاصر أنقص من «الأعصر» الأخرى (العصر الذهبي، الفضي، ... الخ) وحسب، وإنما «اللحظة الراهنة» التي يعيش فيها الإنسان، حتى في إطار العصر الحالي (اي الدورة الحالية)، فهي تتفاقم كلما مرّ عليها الزمان. لكن يجب الا نعتبر هذا الميل الى إفراغ اللحظة المعاصرة من قيمتها علامة على التشاؤم، بل حريّ بنا ان نعتبرها إفراطاً في التفاؤل؛ ذلك لأن نفراً على الأقل من الناس كان يرى في تفاقم الوضع المعاصر علامات تبشّر بالولادة الجديدة التي لا بد وأن تليها اضطراراً. فقد كان الناس ينتظرون في لهفة حدوث سلسلة من الهزائم العسكرية والانهيارات السياسية منذ عهد إشعيا، بما هي أشراط متزامنة وثابتة تترافق مع «المسيانية» التي تلد العالم من جديد.

مهما تباينت مواقف الإنسان، فقد كانت ــ مع ذلك ــ تكشف عن خصيصة مشتركة: يمكن تحمّل التاريخ، لا لأن له معنى وحسب، وإنما لأنه ضروري في التحليل الأخير ايضاً. فقد كانت درامة التاريخ المعاصر ضرورية وأمراً لا يمكن اجتنابه، يستوي في هذا من كانوا يعتقدون بتكرار الدورات الكونية، ومن كانوا يعتقدون بدورة واحدة تقترب من نهايتها. كان أفلاطون، بالرغم من إعجابه بجانب من ترسيمات علم التنجيم الكلداني التي انتحلها لنفسه، كان لا يخفي سخريته من الذين يقعون في الجبرية «النجمية»، أو من الذين كانوا يؤمنون بتكرار أبدي بالمعنى القطعي (الرواقي) للكلمة. أما الفلاسفة المسيحيون فقد شنّوا حملة شعْواء على الجبرية النجمية التي زاد تفاقمها في أواخر قرون الامبراطورية الرومانية. كما سنرى بعد قليل، سوف يتصدّى القديس أوغسطين للدفاع عن ديمومة روما لكيلا يسلّم بـ «قَدَر» قدّرتْه النظريات الدورية. لكن الجبرية النجمية لم تكن أقل صحةً من حيث إنها هي أيضاً، تأخذ في حُسْبانها مجرى الحوادث التاريخية فتُعين

«المعاصر» على فهمها وتحملها، بالنجاح نفسه الذي كانت تحققه الغنوصيات الإغريقية ـــ الشرقية، والرواقية الحديثة، والفيثاغورية الحديثة. أن يكون التاريخ محكوماً بحركة الأفلاك، أو بمجرد السياق الكوني الذي يقتضي بالضرورة تفكّكاً مرتبطاً جبرياً بعودة الى وحدة أصلية، أو أن يكون خاضعاً لإرادة الله، تلك الإرادة التي استشفّها الأنبياء ـــ والنتيجة واحدة: ما من كارثة يكشف عنها التاريخ الا وكانت غير اعتباطية. فالإمبراطوريات التي كانت تُشَيَّد وتُقَوّض، والحروب التي كانت تسبب ما لا حصر له من انواع العذاب، والانحلال الأخلاقي، والمظالم الاجتماعية ـــ كل ذلك كان ما ينفك يتفاقم، لأنه كان «ضرورياً»، اي «مُراداً» من الإيقاع الكوني، من القدرة الخالقة، من الجُمل النجمية، او من إرادة الله.

في هذا المنظور يكتسب تاريخ روما وزناً نبيلاً. فقد عرف الرومان مرات عديدة في مجرى تاريخهم ما للنهاية الوشيكة لمدينتهم من رهبة؛ فقد كان عمرها، في

اعتقادهم، قد تقرر في اللحظة نفسها التي قام فيها رومولوس بتشييد المدينة. وقد حلّل «ج. هوبو» في «الأساطير الكبرى في روما»، حلّل بعمق شديد ما انطوت عليه من لحظات عظمى هذه الدرامة التي نشأت من غموض الحسابات المتعلقة بحياة روما، بينما ذكّرنا «كاركوبينو» بالحوادث التاريخية والتوترات الروحية التي تبرر الأمل بانبعاث للمدينة خالٍ من الكارثة. في جميع الأزمات التاريخية، كانت تستولي على العقل الروماني أسطورتان غسقيّتان: أولاً ــ حياة المدينة محدودة، وعمرها محدود، بعدد من السنين (العدد «السري» تكشف عنه الأجنحة الاثنا عشر التي رآها رومولوس)؛ ثانياً ــ «السنة العظمى» سوف تضع حداً للتاريخ برمّته، بحريق كوني. لكن تاريخ روما حافل بتكذيب هذه المخاوف حتى عصر متقدم جداً. ذلك انه في نهاية كل ١٢٠ سنة تمر على تأسيس روما، كان يعلم الناس ان الأجنحة الاثني عشر التي رآها رومولوس لم تكن تعني ١٢٠ سنة من الحياة التاريخية للمدينة، مثلما كان يظن الكثيرون. فبعد انقضاء ٣٦٥

سنة اتضح للناس ان الأمر لم يكن يتعلق بـ «السنة العظمى»، اذ كانت كل سنة عاشتها المدينة تساوي يوماً واحداً، ولذلك اعتبروا ان القدر الممنوح لروما نوع آخر من «السنة العظمى»، قوامها اثنا عشر شهراً، كل شهر مائة سنة. أما أسطورة «الأعصر الراجعة» و العوْد الأبدي، التي أسهم فيها السيبيل وفسّرها الفلاسفة اعتماداً على نظريات الدورات الكونية، فقد كان مؤملاً، في عدد من المرات، إمكان الانتقال من «عصر» الى آخر، بتفادي الحريق الكوني. لكن هذا الأمل كان دائماً مشوباً بالقلق. فقد كان كلما اشتدت حوادث التاريخ في ايقاعها الفاجع، اعتقد الرومان أن «السنة العظمى» أوشكت على النهاية، وأن روما أشرفت على الخراب. وعندما أصدر قيصر مرسوم الـ «روبيكون»، احس فيجيديوس فيغولوس ان بداية درامة كونية سوف تضع حداً لروما وللنوع البشري. لكن فيجيديوس فيغولوس نفسه كان يعتقد ان الحريق لم يكن قَدَراً محتوماً، وان التجديد كان ممكناً ايضاً حتى بدون وقوع كارثة كونية؛ وهي فكرة سوف يتناولها فيرجيل ويتوسّع فيها.

لكن هوارس لم يستطع ان يخفي تخوّفه من المصير الذي سوف تؤول اليه روما في المستقبل. وقد كان الرواقيون والمنجمون والغنوصيون الشرقيون يرون في الحروب والفواجع علامات على الكارثة النهائية الوشيكة. وكان الرومان، اعتماداً منهم على حساب «عمر» روما او على عقيدة الدورات الكونية ــ التاريخية، يعتقدون أن «المدينة» لا بد لها أن تختفي قبل بداية الدهر الجديد. لكن حكم اوغسطس، الذي جاء في أعقاب حروب أهلية طويلة دامية، بدا وكأنه فاتحة لسلام أبدي. فاتضح للناس أن المخاوف التي أوحت بها الأسطورتان ــ أسطورة «عمر» روما ونظرية «السنة العظمى» ــ كانت مخاوف مجّانية: فقد أعاد أوغسطس تأسيس روما من جديد، ولم يعد لدى الناس ما يخافون على «حياتها»؛ وينطبق هذا القول على الذين شغلوا أنفسهم بسرّ الأجنحة الاثني عشر التي كان رآها رومولوس. فقد تم الانتقال من العصر الحديدي الى العصر الذهبي بدون حريق كوني؛ وهذا يصح على الذين استولت عليهم نظرية الدورات الكونية. بذلك استعاض «فيرجيل» عن القرن

الأخير ــ وهو قرن الشمس الذي كان يفترض فيه أن يضرم النار الكونية ــ بقرن أبولون الذي يتجنب الحريق ويعتبر «الحروب» علامات على الانتقال من العصر الحديدي الى العصر الذهبي. وعندما بدا أن حكم أوغسطس كان فاتحة للعصر الذهبي، اضطر فيرجيل الى طمأنة الرومان على عمر مدينتهم. وفي «الأنيادة»، عندما كان جوبيتر يخاطب فينوس، يؤكد لها أن الرومان لن يحدّهم مكان ولا زمان من أي نوع؛ «إنها الامبراطورية التي لا نهاية لها هي ما أعطيتهم». ولم يطلق على روما اسم «المدينة الخالدة» الا بعد نشر «الأنيادة»، اذ أعلن أوغسطس المؤسسَ الثاني للمدينة، واعُتبر تاريخ ميلاده، في الثالث والعشرين من إيلول، «نقطة انطلاق العالم الذي انقذ وجوده وغيرّ وجهه». وعندئذٍ شاع الأمل بأن روما يمكنها ان تتجدد الى ما لا نهاية. وبذلك صار بوسع روما، بعد ان تحررت من أسطورتي الأجنحة الاثني عشر والحريق الكوني، ان تمتد حتى الأقاليم» التي تقع خارج طرائق الشمس والسنة»، كما أعلن عن ذلك فيرجيل في «الإنيادة».

نحن هنا بإزاء جهد عالٍ يرمي الى تحرير التاريخ من القدر النجمي أو قانون الدورات الكونية، وإلى العودة ثانية ــ عن طريق أسطورة تجدد روما الأبدي ــ الى الأسطورة القديمة التي يتجدد فيها الكون سنوياً (وعلى الخصوص بدون حصول كارثة!) بواسطة عودته الى الخلق الأبدي بفعل سلطان أو كاهن. إن هذا الجهد هو ــ بصفة خاصة ــ محاولة ترمي إلى إعطاء التاريخ قيمة على الصعيد الكوني؛ اي اعتبار الحوادث والكوارث التاريخية حرائق حقيقية او تحلّلات كونية يجب ان تضع حداً للكون بصورة دورية حتى تتيح له أن يلد من جديد. وبذلك لا تعود الحروب وأعمال الخراب والآلام الحاصلة في التاريخ علامات على الانتقال. وهكذا يتجدد التاريخ، وبالتالي يبدأ عالم جديد، في كل حقبة سلام؛ وفي التحليل الأخير، السلطان يكرر خلق العالم (كما رأينا في الأسطورة التي نُسجت حول أوغسطس).

وإنما ذكرنا مثال روما لكي نبيّن كيف اكتسبت الحوادث التاريخية قيمة عن طريق تحريف الأساطير التي

درسناها في هذا الفصل. إذ بعد أن أصبحت الكوارث جزءاً متمماً من نظرية أسطورية معينة (عمر روما، السنة العظمى)، لم تعد هذه الكوارث محمولة عند المعاصرين وحسب، وإنما صارت تكتسب قيمة إيجابية، مباشرة بعد وقوعها. بطبيعة الحال، لم يدم العصر الذهبي الذي افتتحه أوغسطس إلا بمقدار ما أضافه هذا الأخير على الثقافة اللاتينية. بعد أن مات أوغسطس أصبح التاريخ مثقلاً بتكذيب أسطورة «العصر الذهبي»، وعاد المعاصرون لكي يعيشوا في انتظار كارثة وشيكة. فعندما احتل «ألاريك» مدينة روما، بدا أن علامة الاثني عشر جناحاً التي كان رآها رومولوس قد انتصرت: كان الدخول الى روما قد حدث في القرن الثاني عشر والأخير من وجودها — مما اضطر القديس اوغسطين الى القول انه ما من أحد كان بوسعه أن يعرف اللحظة التي يقرر فيها الله أن يضع حداً للتاريخ، وأنه بالرغم من أن للمدن عمراً محدداً بحسب طبيعة الأشياء، ما من قَدَر نجمي يمكنه أن يقرر حياة أمة أو موتها. بهذا كان الفكر المسيحي يميل الى تجاوز

الموضوعات القديمة المتعلقة بالتكرار الأبدي تجاوزاً نهائياً، لأنه كان مضطراً الى تجاوز جميع المنظورات القديمة الأخرى فيما هو يكشف عن أهمية الخبرة الدينية التي ينطوي عليها «الإيمان» وعن أهمية القيمة التي تنطوي عليها الشخصية الإنسانية.

الفصل الرابع

الخوف من التاريخ
بقاء أسطورة
العود الأبدي

المشكلة التي نتناولها في هذا الفصل الأخير تتعدّى الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا البحث؛ لكن لا بد لنا من أن نبين خطوطها العريضة. ولعل من الضروري أن نقابل «الإنسان التاريخي» (الحديث)، «الذي يعرف نفسه ويريد لنفسه أن يكون صانعاً للتاريخ»، بإنسان الحضارات التقليدية التي كان لها موقف سلبي من التاريخ، كما رأينا. فإنسان الحضارات التقليدية، سواء أألغى التاريخ أم انتقص من قيمته بإيجاده دوماً أمثلة أو نماذج بدئية تتجاوز التاريخ، أو أخيراً نسب الى حوادث التاريخ معنى بعد ـــ تاريخي (النظرية الدورية، المعاني الإسكاتولوجية، ... الخ)، لم يكن ليقبل أن يكون للحوادث التاريخية قيمة

بحد ذاتها، ولم يكن لينظر اليها ــ بعبارة أخرى ــ من حيث هي «مقولة نوعية لها نمطها الخاص بها من الوجود». ثم إن المقابلة بين هذين النموذجين من الإنسان تنطوي على تحليل لجميع «المدارس التاريخية» الحديثة؛ وهذا التحليل، لكي يكون مفيداً حقاً، لا بد وأن يذهب بنا بعيداً عن الموضوع الرئيسي الذي يقوم عليه هذاالعمل. لكننا مضطرون، مع ذلك الى أن نلمّ بمشكلة الإنسان الذي يعترف بنفسه ويريد لنفسه أن يكون تاريخياً»، ذلك لأن العالم الحديث لم ينضمَّ بعد كلّيةً الى «التاريخية» Historicisme، بل ان النزاع لم يزل قائماً بين مفهومين: مفهوم قديم، وهو المفهوم النموذجي وغير التاريخي، ومفهوم حديث يندرج فيما بعد الهيغلية، وهو المفهوم الذي يريد فيه الإنسان أن يكون تاريخياً. وسنقتصر هنا على درس جانب واحد من المشكلة، لكنه جانب أساسي: الحلول التي يقدمها المنظور التاريخي لكي يتيح للإنسان الحديث ان يتحمّل وطأة التاريخ المعاصر التي زادت شدّتها.

جلّينا في الفصول السابقة، في كثير من الوضوح،

الطريقة التي اصطنعها إنسان الحضارات التقليدية واستطاع بواسطتها ان يتحمّل «التاريخ». وبيّنّا كيف كان يحمي نفسه من التاريخ، إما بإلغائه دورياً عن طريق ولادة الكون وتجديد ولادة الزمان، وإما بإضفائه على حوادث التاريخ معنى بعد ــ تاريخي، وهو معنى لا يقف عند تقديم العزاء وحسب، وإنما يتعدّى ذلك، أولاً وقبل كل شيء، الى انطوائه على ترابط، اي قابلية الاندراج في نظام بيّن، حيث لكل من الكون والإنسان سبب وجود. يجب ان نضيف، أن هذا المفهوم التقليدي القائم على الوقاية من التاريخ، وهذه الطريقة في تحمل الحوادث التاريخية، ظل يسيطر على العالم الى حقبة قريبة جداً منا، وما زال حتى يومنا هذا يقدّم العزاء للمجتمعات الزراعية (التقليدية) الأوروبية التي تتمسك عنيدةً بموقع غير تاريخي، وهي ــ لهذا السبب ــ عُرْضة للهجمات العنيفة من جانب جميع الإيديولوجيات الثورية. فاعتناق النصرانية من قبل الطبقات الشعبية الأوروبية لم يفلح في إلغاء نظرية النماذج البدئية (التي تحول شخصية تاريخية الى بطل مثالي، والحدث التاريخي الى مقولة

« فئة » ميطيقية)، ولا في إلغاء النظريات الدورية والنجمية (التي بفضلها يجد التاريخ تسويغه، وترتدي فيه الآلام الواقعة تحت وطأة التاريخ معنى اسكاتولوجيا). هكذا تَوَاحَدَ الغزاة من البرابرة في مطلع العصر الوسيط بالنموذج البدئي الكتابي Bibique ــ نموذج يأجوج ومأجوج ــ Gog et Magog ، وبالتالي أُضفيتْ عليهم حالة أنطولوجية (وجودية) وأُعطوا وظيفة اسكاتولوجية (أخروية). وبعد عدة قرون، أنزل المسيحيون جنكيز خان منزلة « داود » جديد، مقدّر له أن يحقق نبوءات حزقيال. بذلك تتضح علّة الآلام والكوارث التي أحدثها ظهور البرابرة في الأفق التاريخي من العصر الوسيط، وتصبح هذه الآلام والكوارث « محمولة »، وفقاً للسياق نفسه الذي أتاح تحّمل الرعب التاريخي في الشرق القديم، قبل بضع ألفيّات. وليس كمثل هذا التسويغ للكوارث التاريخية ما يتيح الوجود، حتى في يومنا هذا، لعشرات الملايين من الناس الذين ما زالوا يتعرّفون، في ضغط الحوادث غير المنقطع، علاماتٍ على الإرادة الإلهية، أو على قَدَريّة نجميّة.

واذا انتقلنا الى المفهوم التقليدي الآخر ــ مفهوم الزمن الدائري وتجدد التاريخ دورياً باصطناع أسطورة «التكرار الأبدي» أو بدونها ــ نجد أنه قد تسرّب الى الفلسفة المسيحية، بالرغم مما أبداه كتّاب المسيحية الأوائل من مقاومة شديدة له، في بادىء الأمر. ولْنذكّر ان الزمن، في المنظور المسيحي، شيء «حقيقي»، لأن له «معنى»: الفداء. انه «خطّ مستقيم» يتأثّر خُطا البشرية منذ السقوط الأوّلي حتى الفداء النهائيّ. ومعنى هذا التاريخ معنى وحيد، لأن التجسيد حادث وحيد. ان المسيح، كما يُلحّ على ذلك الفصل التاسع من «الرسالة الى العبريين» ورسالة بطرس الأولى (٣ : ١٨)، ان المسيح لم يمت من اجل خطايانا الا مرة واحدة، مرةً واحدة الى الأبد؛ فهو حَدَثٌ لا يتكرر، ولا يحدث مرات عديدة. وبذلك يكون مجرى التاريخ محكوماً وموجَّهاً بحادثة وحيدة، مُفردة جذريّاً. يترتب على ذلك، ان قدر البشرية برمّتها، وكذلك مصير كل واحد منا، انما يحدث ــ هو أيضاً ــ مرة واحدة، مرة واحدة الى الأبد، في زمن حسّي لا يقبل الاستبدال هو

زمن التاريخ والحياة. هذا المفهوم المستقيم للزمان والتاريخ، الذي تأثّره إيرينه الليوني في القرن الثاني، سوف يأخذ به من بعد القديس باسيليوس والقديس غريغوريوس، ثم يُحكم صنعه أخيراً القديس أوغسطين.

لكن على الرغم من رفض آباء الكنيسة، لقيت نظرية الدورات والتأثيرات النجمية على مقادير البشر والحوادث التاريخية قبولاً، جزئياً على الأقل، لدى آباء آخرين وكتاب اكليريكيين، من مثل كليمانت الاسكندري، ومنسيوس فليكس، وأرنوب، وثيودوريت. وقد ظل النزاع بين هذين المفهومين قائماً حتى القرن السابع عشر. ليس في نيّتنا هنا إيجاز التحليلات المدهشة التي قام بها بيير دوهيم P. Duhem، و ل. ثورندايك، وتناولها من بعد وأتمّها سوروكين. حسبنا أن نذكر أن النظريات الدائرية والنجمية أخذت تسيطر على التفكير الاستوريولوجي والاسكاتولوجي في ذروة العصر الوسيط. فقد كانت عقائد شعبية في القرن الثاني عشر، ثم حظيت بصياغة منظمة في

العصر الذي تلاه، وخصوصاً عقب الترجمات عن الكتّاب العرب. فقد كان ثمة دائماً ضرورة لتشييد علاقات دقيقة متقابلة فيما بين العوامل الكونية والجغرافية والأدوار التي تتطابق معها (بالمعنى الذي أشار اليه بطليموس في القرن الثاني بعد المسيح). كان أناس من مثل البير الكبير والقديس توما وروجيه باكون ودانتي، وكثير غيرهم، يؤمنون بأن الأدوار والأكوار التي تتناوب على تاريخ العالم محكومة بتأثيرات النجوم، لا فرق ان تكون هذه التأثيرات خاضعة للإرادة الإلهية، او ان تكون مسخرة لها، او ان تكون قوة كامنة في الكون (وهو افتراض سوف يترسّخ مع الأيام). باختصار ان العصر الوسيط، لكي يأخذ بصيغة سوروكين، قد سيطر عليه المفهوم الإسكاتولوجي (في لحظتين أساسيتين: خلق العالم وآخرته)، وهو المفهوم الذي كمّلته نظرية التموّج الدائري التي تفسر العودة الدورية للحوادث. وقد ظلت هذه العقيدة المزدوجة تسيطر على التفكير الأوروبي حتى القرن السابع عشر، بالرغم من أن نظرية سير التاريخ في «خطّ مستقيم» قد أخذت، في

المقابل، تظهر الى النور. في العصر الوسيط، يمكننا أن نتعرف بذور هذه النظرية في كتابات البير الكبير والقديس توما أيضاً، لكنها لا تظهر متكاملة مترابطة كإسكاتولوجية تاريخية مبتكرة كما ظهرت في «الإنجيل الأبدي» الذي وضعه يواكيم دي فلور، وكانت أهم اسكاتولوجية عرفتها المسيحية بعد القديس أوغسطين. قسم يواكيم دي فلور عهود التاريخ الى ثلاثة عهود كبيرة، يتولّى الوحي لكل منها على التعاقب أحد الأقانيم الثلاثة: الآب والابن والروح القدس. بحسب رؤية رئيس دير كالابريا، كل من هذه العهود الثلاثة يكشف عن بُعْد جديد من الألوهة في التاريخ. وبذلك يتيح للبشرية تدرّجاً نحو الكمال يفضي بها في نهاية المطاف (في عهد روح القدس) الى الحرية الروحية المطلقة.

لكن الاتجاه الذي ما انفك يفرض نفسه هو الاتجاه الذي يرمي الى جعل النظرية الدائرية نظرية باطنية. الى جانب المباحث الضخمة في علم التنجيم ظهرت الى النور اعتبارات علم الفلك. وبذلك تكون الإيديولوجيات الدائرية قد ظلت حية في نظريات تيشو براهيه، وكلبر، وكاردان،

وبرونو، وكامبانيلا، جنباً الى جنب مع المفهوم الجديد القائم على التقدم «في خطّ مستقيم» الذي كان يعتنقه علماء من أمثال فرنسيس بيكون وباسكال. اعتباراً من القرن السابع عشر، ما برح مذهب الخط المستقيم والمفهوم التقدمي للتاريخ يترسّخان باطّراد، وبذلك كانا بداية الإيمان بتقدّم ليس له نهاية، وهو الإيمان الذي أعلنه لا يبنس، وساد في عصر «الأنوار»، وشاع بين عامة الناس في القرن التاسع عشر عندما انعقد لواء النصر للأفكار التطورية. وكان لا بد من انتظار هذا القرن، الذي نحن فيه، حتى نرى بوادر رجوعات جديدة معينة على «الخطّية» التاريخية، وعودة معينة الى الاهتمام بنظرية الأدوار: هكذا صرْنا نرى في الاقتصاد السياسي إعادة لتشييد المفاهيم الدورية، والتقلبات والنوسات المتناوبة. كما صرْنا نرى في الفلسفة أسطورة العود الأبدي تندرج في جدول أعمال نيتشه، وفي فلسفة التاريخ أمثال اشبنغلر وتوينبي يتواثبان على مشكلة الدورية.

فيما يتعلق بإعادة تشييد المفاهيم الدورية، يلاحظ سوروكين بحق أن النظريات الحالية المتعلقة بنهاية العالم لا

تنفي فرضية خلق عالم جديد على نحو قريب من نظرية «السنة العظمى» المعروفة في الفكر الإغريقي ـــ الشرقي او دائرة «يوغا» في الفكر الهندوكي. في الأساس، يمكننا القول إنه ليس كمثل النظريات الدورية الحديثة مكاناً يجد فيه معنى الأسطورة القديمة المتعلقة بالتكرار الأبدي كل ما ينطوي عليه من أهمية. ذلك أن النظريات الدائرية في العصر الوسيط اكتفت بتبرير دورية الحوادث إذ تدرجها في الإيقاع الكوني وفي القدرية النجميّة. بذلك، يتوطّد ايضاً، وبصورة ضمنية، التكرار الدوري للحوادث التاريخية، حتى حين لا يمتد هذا التكرار الى ما لا نهاية. زيادة على ذلك، بما ان الحوادث التاريخية تتوقف على الدورات وعلى الأوضاع النجمية، تصبح هذه الحوادث مفهومة بل يمكن حتى التنبّؤ بها، ما دامت تجد لها نموذجاً مفارقاً. فالحروب والمجاعات وأحوال الشقاء التي يشهدها التاريخ المعاصر ما هي، في الأكثر، غير «محاكاة» لنموذج بدْئي تحدده النجوم والنواميس السماوية التي لا تغيب عنها الإرادة الإلهية ابداً. كذلك في نهاية العصور القديمة، كانت هذه التعابير

الجديدة عن اسطورة التكرار الأبدي يستجيب لها تذوق النخبة الفكرية بخاصة، وتقدم العزاء الى من يقعون مباشرة تحت وطأة التاريخ. فالجماعات الفلاحية، في العصور القديمة كما في الأزمنة الحديثة، ما كانت تعني لها الصيغ الدورية ولا النجمية الا القليل؛ اذ كانت في الواقع تجد سَنَدها وعزاءها في مفهوم النماذج البدْئية والتكرار، وهو المفهوم الذي «كان يعيش» على صعيد الكون والنجوم اقل مما كان يعيش على الصعيد الميطيقي ـــ التاريخي (اذ يحوّل اشخاص التاريخ الى ابطال مثاليين، والحوادث التاريخية الى مقولات ميطيقية، ... الخ، طبقاً للجدلية التي استخلصناها فيما تقدم).

المصاعب التي تواجه المدرسة التاريخية

ان لعودة النظريات الدائرية الى الظهور في الفكر المعاصر دلالة غنية بالمعنى. وبما أننا غير مختصين ابداً للحكم على صحتها، نقتصر على ملاحظة أن صياغة أسطورة قديمة بلغة حديثة يَشِي على الأقل برغبة تسعى الى إيجاد معنى ومسوّغ ما بَعْدَ — تاريخي للحوادث التاريخية. ها نحن أولاء نعود الى الموقف ما قبل الهيغلي، ما دامت صحة الحلول التي جاءت بها المدارس التاريخية، بدءاً من هيغل وماركس وانتهاءً بالوجودية، قد وجدت نفسها في موضع بحث، ضمناً. فمنذ هيغل انصرفت جميع الجهود الى انقاذ «الحدث التاريخي»، وإعطائه قيمةً بما هو كذلك، الحدث التاريخي بنفسه ولنفسه. «إذا اعترفنا بأن الأشياء هي بما هي كذلك اضطراراً، اي ليست استبدادية ولا جاءت عن مصادفة، اعترفنا كذلك بأنها يجب أن تكون كما هي» — هكذا كتب هيغل في الدراسة التي عقدها على الدستور الألماني. إن مفهوم «الضرورة التاريخية»

سوف يتمتع، بعد قرن بحضور ما يبرح ظافراً: ان جميع الفظائع والمَضَلّات والمآسي التي تحدث في التاريخ كانت ــ وما زالت ــ تجد مسوّغاتها في ضرورات «اللحظة التاريخية». من المحتمل ألا يكون هيغل قد أراد أن يذهب الى هذا الحد. ولكن بما أنه اعتزم على ان يصطلح مع لحظته التاريخية الخاصة، كان مضطراً الى أن يرى في كل حَدَث يحدث إرادة الروح العالمي. وإنه لهذا السبب كان يعتبر قراءة صحف الصباح «نوعاً من بركة حقيقية صباحية». وعنده انْ ليس كالاحتكاك اليومي بالحوادث ما يوجّه سلوك الإنسان في علاقاته بالعالم وبالله.

.

كيف استطاع هيغل أن يعرف ما هو «ضروري» في التاريخ، وبالتالي «ما كان يجب أن يتحقق وفقاً لما تحقق؟». كان هيغل يعتقد انه كان يعرف ماذا يريد «الروح العالمي». لن نتعرض هنا بإلحاح للجرأة التي تتصف بها هذه الأُطروحة التي تقضي، في نهاية المطاف، قضاءً مبرماً على ما كان يريد هيغل إنقاذه في التاريخ:

الحرية البشرية. لكن في فلسفة هيغل جانباً يهمنا، هو الجانب الذي لم يزل يحتفظ بشيء من المفهوم اليهودي ــ المسيحي: عند هيغل، الحدث التاريخي تجلٍّ للروح العالمي. هنا، يمكننا ان نستشف موازاة بين فلسفة التاريخ عند هيغل وبين لاهوت التاريخ عند أنبياء العبريين: فقد كان الحدث التاريخي عند هؤلاء، مثلما هو عند هيغل، غير قابل للارتداد، وصحيحاً بذاته بما هو تجلٍّ لإرادة الله، ــ موقف «ثوري» تماماً في منظور المجتمعات التقليدية التي كان يحكمها التكرار الأبدي للنماذج البدئية. وهكذا يظل قَدَر شعب ما، بحسب هيغل، يحتفظ بمعنى بَعْدَ ــ تاريخي، بما أن كل تاريخ يكشف عن تجلٍّ جديد للروح الكوني او العالمي أكمل كمالاً من سابقه. لكن التاريخ، بحسب ماركس، مجرد من كل معنى بَعْدَ ــ تاريخي: لم يعد غير ظاهرة ثانوية لصراع الطبقات. بأي مقياس يمكن مثل هذه النظرية ان تسوِّغ الآلام التاريخية؟ لم يبق لنا سوى أن نسأل، في جملة اشياء أخرى، عن المقاومة العاطفية التي كان يبديها أمثال بيالنسكي او دوستويفسكي ممن كانوا

يتساءلون كيف كان يمكن، في منظور جدلية هيغل وماركس، تسويغ جميع درامات الاضطهاد والجوائح الجماعية والهجرات والمذلات والمذابح التي يحفل بها تاريخ العالم.

غير أن الماركسية احتفظت لنفسها بمعنى للتاريخ. ليست الحوادث عندها تعاقباً من مصادفات اعتباطية، بل هي تُنبئنا ببنية مترابطة تفضي الى غاية محددة: القضاء النهائي على الخوف من التـــاريخ، «السلام». ونجد في اصطلاح الفلسفة الماركسية ايضاً «العصر الذهبي» الذي تتحدث عنه الإسكاتولوجيات القديمة. بهذا المعنى، يصح القول ان ماركس لم يقتصر على «جعل فلسفة هيغل تقف بقدميها على الأرض»، بل عمد أيضاً الى إعادة تقويم اسطورة «العصر الذهبي» البدائية على مستوى بشري حصراً، مع فرق واحد هو أنه وضع العصر الذهبي «حصراً في نهاية التاريخ» بدلاً من ان يضعه «ايضاً» في البداية. وعند المناضل الماركسي، ان هذا هو سر العلاج الذي يشفي من الخوف من التاريخ: كما ان من يعاصرون «عصر

الظلام» يجدون العزاء في تعاظم الآلام قائلين لأنفسهم بأن تفاقم الشر يعجّل بالخلاص النهائي، كذلك يكشف المناضل الماركسي في عصرنا، في الدرامة التي تستثيرها وطأة التاريخ، يكشف عن شرّ ضروري، هو طليعة نصر قريب يوشك ان يضع حداً نهائياً لكل «شر» في التاريخ.

في منظور مختلف الفلسفات التاريخية، يصبح «الخوف من التاريخ» صعب التحمل بصورة مطّردة، والسبب هو أن كل حدث تاريخي يجد معناه الكامل والحصري في تحققه بالذات. ليس علينا هنا ان نذكّر بالمصاعب النظرية التي تواجهها المدارس التاريخية، تلك المصاعب التي كانت تقلق ريكرت وترولتش ودِلْتي وزيمّل، والتي لم تبدد منها الجهود الأخيرة التي بذلها كروتشيه ومَنْهايم واورتيغا إي غاسيت الا جزئياً. وليس علينا ايضاً ان نناقش في هذه الصفحات الأساس الفلسفي الذي ينهض عليه المذهب التاريخي بما هو كذلك، ولا البحث في إمكانية تأسيس «فلسفة تاريخ» تتجاوز النسبية بصورة قاطعة. لقد اعترف «دِلْتي» نفسه، وهو في السبعين من

عمره، بأن «نسبية جميع المفاهيم الإنسانية هي الكلمة الأخيرة للرؤية التاريخية للعالم»، بعد ان كان ينادي عبثاً بـ «اختبار جميع انواع الحياة»، بما هو الأداة العليا لتجاوز هذه النسبية. وعبثاً كان يدعو «ماينكه» الى «فحص الوعي»، باعتباره خبرة بَعْدَ ــ ذاتية قادرة على تخطّي نسبية الحياة التاريخية. وكان «هايدغر» تجشَّم مشقة تبيان أن تاريخية الوجود البشري تحول دون كل أمل بتجاوز زمن التاريخ.

سؤال واحد هو ما يهمنا فيما نحن بصدده: كيف يمكن تحمل «الخوف من التاريخ» من منظور المدارس التاريخية؟ ان تسويغ حدث تاريخي بمجرد أنه حدث تاريخي، بعبارة أخرى، بمجرد أنه «حدث على هذا النحو»، يستوجب السعي الى تخليص البشرية من الخوف الذي يوحي به. لنكن اكثر تحديداً، رغم ان الأمر لا يتعلق بمشكلة الشر التي تبقى مشكلة فلسفية ودينية من بعض الزوايا التي ننظر منها، يظل الأمر يتعلق بمشكلة التاريخ بما هو كذلك، بـ «الشر» الذي لا يرتبط بالشرط البشري،

بل بسلوكه حيال الآخرين. ولعلنا نريد ان نعرف، مثلاً، كيف يمكن تحمل، او تبرير آلام وانقراض كثير من الشعوب تألمت وانقرضت لمجرد أنها جاورت امبراطوريات في حالة توسع دائم، ... الخ، كيف نبرر مثلاً لشعوب جنوبي شرق أوروبا ان تعاني الآلام على مدى قرون ــ وبالتالي ان تزهد في كل طيف من وجود تاريخي اعلى، وأن تزهد بالخلق الروحي على صعيد كوني ــ لمجرد انها «وُجدت كائنة» على طريق الغزاة الآسيويين، وبالتالي مجاورين للامبراطورية العثمانية؟ وفي أيامنا هذه بينما لم تعد وطأة التاريخ تسمح لنا بخلاص، كيف يستطيع الإنسان ان يتحمل الكوارث والرعب الذي يحفل به التاريخ ــ بدْءاً من الهجرات القسْرية والمذابح الجماعية وانتهاء بالقصف النوويّ ــ اذ لم يُترك له، وراء هذا، ان يتلمّس علامة او غاية بَعْدَ ــ تاريخية، وإذا كانت هذه العلامة او الغاية ليست غير لعبة عمياء تؤدّيها قوى اقتصادية او اجتماعية او سياسية او ــ ما هو أسوأ ــ ليست غير ناتج «حرّيات» تفوز بها أقلية وتمارسها مباشرة على مسرح التاريخ العالمي؟.

عرفنا كيف استطاعت البشرية في الماضي ان تتحمل عذابات التاريخ التي قلنا إنه كان يُنظر اليها باعتبارها عقاباً إلهياً، ونذيراً بانحطاط «عصر»، ... الخ. وما كانت هذه العذابات لتكون مقبولة إلا لأنه كان لها معنى بَعْدَ ـ تاريخي تحديداً؛ ذلك لأن التاريخ، عند الأكثرية العظمى من البشرية التي لم تزل مقيمة على المنظور التقليدي، لم يكن له، ولا يمكن ان يكون له، قيمة بحد ذاته. فكل بطل كان يكرر بادرة نموذجية، وكل حرب كانت تستعيد الصراع بين الخير والشر، وكل ظلم اجتماعي جديد كان يتواحد مع آلام «المخلّص»، (او في عالم ما قبل المسيحية، مع آلام رسول إلهي، او إله نباتي، ...الخ)، وكل مذبحة جديدة كانت تكرر نهاية الشهداء المجيدة، ... الخ ليس علينا أن نقرر هنا إن كانت مثل هذه «اللازمات» صبيانيّة أم لا، أو إن كان مثل هذا «الرفض» للتاريخ قد أثبت جدْواهُ دائماً. حقيقة واحدة هي التي تهم في رأينا: إنه بفضل هذه النظرة استطاع عشرات الملايين من الناس ان يتحمّلوا، على مدى القرون، مضاغط التاريخ الكبرى؛

لم يقنطوا ولم ينتحروا، ولم يسقطوا في الجفاف الروحي الذي يصاحبه دائماً رؤية للتاريخ نسبية أو عدمية.

زيادة على ذلك، كما سبق ولاحظنا، هناك قسم كبير من سكان أوروبا ــ ناهيك عن سكان القارات الأخرى ــ لم يزل يعيش الى الآن في هذا المنظور التقليدي، القائم على معاداة التاريخ. قبل كل شيء، ان المشكلة تطرح نفسها على «النخبة»، ما دامت هي الوحيدة المضطرة الى أن تعي دائماً موقعها في التاريخ بشدة متزايدة. صحيح ان المسيحية والفلسفة الإسكاتولوجية للتاريخ ما فتئتا تُرضيان قسماً كبيراً من هذه النخبة، إلا أنه يمكننا أن نقول أيضاً، حتى نقطة معينة، إن الماركسية ــ وخصوصاً في صيغها الشعبية ــ تشكل بالنسبة الى بعض الناس حصناً يدافعون به عن أنفسهم تجاه الخوف من التاريخ. الفلسفة التاريخية، في جميع تنوّعاتها وتلوّناتها، من «قَدَريّة» نيتشه الى «زمانيّة» هايدغر، تبقى فلسفة منزوعة السلاح. ليس من قبيل المصادفة أبداً ان يرقى اليأس والتشاؤم في هذه الفلسفة الى مستوى مناقب البطولة وأدوات المعرفة.

ومع ذلك، لم يغزُ هذا الموقفُ الفكرَ المعاصرَ نهائياً، رغم أنه الأحدث؛ وبمعنى ما، لا يمكن أن يتفاداه جميع المفكرين الذين يحدّون الإنسان بالقول إنه «كائن تاريخي». لقد بيّنا، فيما تقدم، مختلف التوجهات الحديثة التي تميل الى إعادة أسطورة «الأدوار والأكوار»، لا بل أسطورة «العَوْد الأبدي». وقد رأينا أن هذه التوجهات لا تهمل المذاهب التاريخية وحسب، وإنما تهمل «التاريخ» بما هو كذلك أيضاً؛ ونعتقد ان من حقنا ان نستشف فيها، اكثر من مقاومة التاريخ، تمرّداً على «الزمن» التاريخي، ومحاولةً إلى إعادة توحيد هذا الزمن التاريخي، المحمَّل بالخبرة البشرية، بالزمن الكوني والدائري وغير النهائي. ويجدر بنا ان نبيّن هنا، على كل حال، أن عمل اثنين من أهم كتّاب زماننا، هما تي. اس. إليوت وجيمس جويس، قد تخلّله، في كل عمقه، حنينٌ الى أسطورة التكرار الأبدي، وإلى إلغاء الزمان، في نهاية المطاف. كذلك من حقنا ان نتنبّأ انه كلما ازداد الخوف من التاريخ، أصبح الوجود هشّاً بسبب «التاريخ»، وفقدت المدارس التاريخية مواقعها وتأثيرها. وفي

لحظة يستطيع فيها التاريخ ــ وهو ما لم يستطعْهُ الكون ولا الإنسان ولا المصادفة حتى الآن ــ أن يقضي على النوع البشري برمّته، يصبح في وسعنا أن نشهد محاولة يائسة لمنع «الحوادث التاريخية» عن طريق توحيدها بالمجتمعات البشرية التي تعيش في أفق النماذج البدْئية وتكرارها. بعبارة أخرى، ليس ما يمنع أن ندرك حقبةً، غير بعيدة جداً، تجد فيها البشرية نفسها، لكي تضمن البقاء لنفسها، ملزمة بالتوقف عن «صنع» المزيد من «التاريخ»، بالمعنى الذي بدأت صنعه انطلاقاً من تأسيس الامبراطوريات الأولى، والاكتفاء بـ «تكرار» البوادر النموذجية المرسومة، و«نسيان» كل بادرة عفوية، على أساس تفاهتها وخطرها، اذ تخاطر بأن يكون لها آثار «تاريخية». ولعل مما يبعث على الاهتمام ان نقارن الحل غير التاريخي في المجتمعات القادمة بالأساطير الفردوسية والإسكاتولوجية المتعلقة بالعصر الذهبي وأصل نشأة العالم او نهايته. لكن بما اننا احتفظنا لنفسنا بمتابعة هذه الأفكار في غير مكان، لِنَعُدِ الآن الى مشكلتنا: موقع الإنسان التاريخي بالنسبة إلى الإنسان

القديم، محاولين ان نفهم الاعتراضات التي تنهض في وجه هذا الأخير اعتماداً على المنظور التاريخي.

الحريّة والتاريخ

يحق لنا ان نقرأ في رفض مفاهيم الأدوار التاريخية، وبالتالي رفض المفاهيم القديمة وما اشتملت عليه من نماذج بدْئية ومن تكرار، يحق لنا ان نقرأ في هذا الرفض مقاومة للطبيعة من جانب الإنسان الحديث، وإرادة من «الإنسان التاريخي» لتوكيد استقلاله. والفرق الكبير بين إنسان الحضارات القديمة والإنسان الحديث، «التاريخي»، إنما يكمن في القيمة المتعاظمة التي يُضْفيها هذا الأخير على الحوادث التاريخية، أي هذه «المستجدّات» التي كانت تشكّل في نظر الإنسان التقليدي إما صدامات لا معنى لها، أو خوارق للنواميس (وبالتالي «أخطاءً»، «آثاماً»، ... الخ)، وكانت تستوجب، بهذه الصفة، «طردها» (إلغاءها) بصورة دورية. وربما كان من حق الإنسان الذي يضع نفسه في الأفق التاريخي ان يرى في المفهوم التقليدي المتعلق بالنماذج البدْئية والتكرار إعادة ضالّة لتوحيد التاريخ (اي، «الحرية»، و«الجِدّة») بالطبيعة (التي يتكرر فيها

كل شيء)؛ ذلك أن النماذج البدْئية، كما يراها الإنسان الحديث، تشكل هي نفسها «تاريخاً» بمقدار ما تتكوّن من بوادر وأفعال ومراسم، برغم ما يُعتقد أنها ظهرت في «اللازمان». فهي «تجلّت»، اي وُلدت في «الزمان»، و«وصلت» الى نفس المرتبة التي يصل إليها كل حَدَث تاريخي آخر، مهما كان. كثيراً ما تذكر الأساطير البدائية ولادة إله او بطل وأفعالَهُ وغيابَهُ، بطلٍ تُكرر بوادرُهُ («التمدينية») منذ ذلك الحين وإلى الأبد. وهذا يعني ان الإنسان القديم، هو ايضاً، كان يعرف «تاريخاً» ما، مع أن هذا التاريخ تاريخ بدْئيّ ويقع في «زمن ميطيقي». لقد كان رفض التاريخ من قبل الإنسان القديم، رفضُهُ ان يكون في زمن حِسّيٍّ تاريخي — لقد كان هذا الرفض يفضح تعباً قبل أوانه، وخوفاً من الحركة والعفوية. لقد اختار نهائياً، حين وُضع بين القبول بالشرط التاريخي ومخاطره من ناحية، وبين تواحده مع أنماط الطبيعة من ناحية ثانية، لقد اختار هذا التواحد.

ولعل من حق الإنسان الحديث ان لا يرى، في

التحام الإنسان القديم كلّيةً بالنماذج البدئية والتكرار، مجرد اندهـاش البدائـيين أمـام أولى بوادرهـم الحرة، العفويـة والخلّاقة، واحترامهم المتكرر لها الذي لا يتناهى وحسب، وإنما ايضاً شعوراً بالذنب من قبل الإنسان الذي كاد أن ينفصل عن فردوس الحيوانية (عن الطبيعة)، هذا الشعور الذي يستحثّه على إدراج بضع البوادر الأوليـة، العفويـة والخلّاقة، في آلية التكرار الأبدي للطبيعة، تلك البوادر التي كانت علامة على ظهور الحرية. ولعل الإنسان الحديث، وهو يتابع هذا الفحص الدقيق، يستطيع ان يكتشف في هذا الخوف، وفي هذا التردد او التعب، حيال كل بادرة ليس لها نموذج، ميلاً من الطبيعة إلى التوازن وإلى الراحة، ولعله يكتشف هذا الميل في الحضيض Anti- Climax الذي يُعقب حتماً كل بادرة زاخرة بالحياة حتى ان بعضهم يذهب الى حد انه يرى، في هذه الحاجة التي يحسّها الإنسان القديم، سبب توحيد الواقع بالمعرفة. في التحليل الأخير، يستطيع الإنسان الحديث، الذي يقبل التاريخ او يدّعي قبوله، ان يلوم الإنسانَ القـديم، اسيـرَ الأفـق

الميطيقي، وهو أفق النماذج البدْئية والتكرار، على عجزه عن «الخلق» او ــ وهو ما يعني نفس الشيءــ على عدم قدرته على الإقدام على قبول المخاطر التي ينطوي عليها كل فعل من أفعال الخلق. في نظر الإنسان الحديث، لا يستطيع الإنسان ان يكون خلّاقاً الا بمقدار ما يكون «تاريخياً». بعبارة أخرى، كل خلقٍ ممنوعٌ عليه الا خلقاً يستمدّ أصلَه من «حرّيته» الخاصة؛ وكل حرّية غير مُسموح بها الا حرّيةَ صنع التاريخ فيما هو يصنع نفسه.

يستطيع إنسان الحضارات التقليدية أن يرد على انتقادات الإنسان الحديث بانتقاد مضاد هو في الوقت نفسه اعتذار عن نموذج الوجود القديم. فلعلّه يلفت النظر الى ان من الأمور التي ما برحت تثير الجدل إن كان الإنسان الحديث يستطيع ان يصنع التاريخ. على العكس، كلما اصبح الإنسان حديثاًــ اي مجرداً من وسائل الدفاع امام الخوف من التاريخــ تضاءلت أمامه الفُرص لكي يصنع التاريخ. ذلك لأن هذا التاريخ إما ان يصنع نفسه وحده (بفض البذور المودَعة في الأفعال التي حدثت في

الماضي، منذ قرون عديدة، لا بل قبل ألفيّات: ولنذكر النتائج التي نجمت عن اكتشاف الزراعة او صناعة التعدين، وعن الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، ... الخ)، وإما ان يدع نفسه لكي يصنعه عدد محدود جداً من الناس، الذين لا يمنعون كُتَل معاصريهم من التدخل مباشرةً او مداورةً في التاريخ الذي يصنعونه وحسب، وإنما يتصرفون ــ زيادة على ذلك ــ بوسائل كافية تجبر كل فرد على ان يتحمل نصيبه من نتائج هذا التاريخ، اي على العيش عيشاً مباشراً غير منقطع في رعب التاريخ. ان حرية صنع التاريخ التي يتبجّح بها الإنسان الحديث حرية وهمية بالنسبة الى مجموع النوع البشري كله تقريباً. وفي الأكثر، لا يبقى غير حرية الاختيار بين إمكانيتين: اولاهما الاعتراض على التاريخ الذي لا يصنعه سوى أقلية ضئيلة جداً (وفي هذه الحالة، يختار بين الانتحار والهجرة)، والثانية الالتجاء الى وجود أدنى من حالة الوجود الإنساني او الى التسلّل فالهرب. ان الحرية التي ينطوي عليها الوجود «التاريخي» أصبحت أمراً ممكناً ــ وأيضاً في

حدود معينة ــ في مطلع العصر الحديث، لكنها تجنح الى ان تصبح بعيدة المنال كلما اوْغل هذا العصر في «تاريخيته» ــ نريد ان نقول، كلما اصبح اكثر غربةً عن كل نمط بعد ــ تاريخي. فالماركسية والفاشية، مثلاً يجب ان تُفضيا بصورة طبيعية الى تكوين نموذجين من الوجود التاريخي: وجود الزعيم («الحر» الوحيد بحق)، ووجود الأتباع الذين لا يرون في الوجود التاريخي للزعيم نموذجاً لوجودهم وحسب، وإنما وجود مشروع للبوادر مسموح لهم بها مؤقّتاً.

وهكذا لا يمثل الإنسان الحديث، بالنسبة للإنسان التقليدي، نموذجاً لكائن «حر»، ولا «صانع» للتاريخ، بل ان انسان الحضارات التقليدية يستطيع ان يفاخر بطريقة حياته التي تسمح له بالحرية والخلق. فهو حرّ بأن يكون اكثر مما كان، حر بإلغاء «تاريخه» الخاص عن طريق إلغاء دوري للزمان، والولادة الجديدة للجماعة، هذه الحرية التي يتمتع بها الإنسان التقليدي ازاء «تاريخه» الخاص ــ الذي لا يقبل الرجوع، في نظر الإنسان الحديث، وحسب،

وإنما هو مكوّن للوجود البشري ايضاً ــ لا يستطيع ان يدّعيها الإنسان الذي يريد لنفسه ان يكون تاريخياً بأي حال. نحن نعلم ان المجتمعات القديمة والتقليدية كانت تؤمن بحرّية البدء بوجود جديد في كل سنة، وجود «نقيّ» مصحوب بإمكانات بكْر. وليست المسألة ابداً مسألةَ ان نتعرّف هنا محاكاة للطبيعة التي تولد من جديد هي ايضاً بصورة دورية، «عوْداً على بدْء» في كل ربيع، اذ تستعيد قواها كاملةً غير منقوصة. بل إن الإنسان القديم، فيما تكرر الطبيعةُ نفسَها، باعتبار أن كل ربيع هو نفسُهُ الربيعُ الأبدي (أي تكرار للخلق)، إنما يستعيد «نقاءه» وإمكاناته غيرَ منقوصة في عقب كل إلغاء دوري للزمان، مما يتيح له ــ وهو على عتبة «حياة جديدة» ــ وجوداً مستمراً في الأبدية، وبالتالي إلغاء نهائياً للزمان الدنيوي. هذا وإن امكانات الطبيعة التي تُستعاد غيرَ منقوصة مع كل ربيع لا تتماثل مع «إمكانات» الإنسان القديم التي تُستعاد على عتبة كل سنة جديدة. فالطبيعة لا تستعيد إلا نفسها، أما الإنسان القديم فيستعيد إمكانية تجاوز الزمان

نهائياً وإمكانية العيش في الأبدية. وكلما أخفق في ذلك، ووقع في «الخطيئة»، أي سقط في الوجود «التاريخي»، في الزمان، فوّت على نفسه هذه الإمكانية في كل سنة. لكنه على الأقل، يظل يحتفظ بـ «حرية» إلغاء هذه الأخطاء، ومحو ذكرى «سقوطه في التاريخ»، ومحاولته من جديد أن يخرج نهائياً من الزمان.

من ناحية ثانية، يحق للإنسان القديم أن يعتبر نفسه «خالقاً» أكثر من الإنسان الحديث الذي لم يعرف نفسه خالقاً لغير التاريخ. والحق أن الإنسان القديم يشترك، في كل سنة، في تكرار خلق الكون، وهو الفعل الخالق بامتياز، ويمكننا أن نضيف بأن الإنسان كان، في وقت ما، «خالقاً» على الصعيد الكوني، اذ يحاكي الخلق الكوني الدوري (ويكرره، من جهة أخرى، على جميع الأصعدة الأخرى من الحياة) ويساهم فيه. كذلك يجب علينا التذكير بمضامين «إبْداعيّي» الفلسفات والتقانيّات الشرقية، والهندوكية منها على وجه الخصوص، التي تندرج ايضاً في

الأفق التقليدي نفسه ان الشرق ينبذ، بالإجماع فكرة اللاإنتقاصية الأنطولوجية للكائن، رغم انه ينطلق، هو أيضاً من نوع من الوجودية (اي تقرير أن «الألم» هو الوضع ــ النموذج لأي شرط كوْني، مهما كان). الشرق فقط لا يقبل أن يكون قدر الكائن البشري نهائياً وغير قابل للانتقاص. ولذلك اضْطُرّت التقانيّات الشرقية الى إلغاء الشرط البشري أو تجاوزه. بهذا الصدد، لا يمكننا التكلم عن الحرية (بالمعنى الإيجابي) ولا عن التحرر (بالمعنى السلبي) وحسب، وإنما عن الخلق حقاً وحقيقةً أيضاً؛ ذلك لأن الأمر يتعلق بـ «خلق إنسان جديد»، وبخلقه على مستوى فوق ــ بشري، إنسان ــ إله، كما لم يخطر ابداً ببال الإنسان التاريخي ان يخلق مثله.

بين اليأس والإيمان

مهما يكن من أمر، فإن هذا الحوار بين الإنسان القديم والإنسان الحديث غير منتج بالنسبة الى مشكلتنا. والحق أنه مهما كانت الحقيقة التي لها مساس بالحرية والقوى الإبداعية لدى الإنسان التاريخي، فإن من المؤكد أنه ما من فلسفة تاريخية بقادرة على حمايته من خوف التاريخ. ويمكننا أن نتصور أيضاً محاولة أخيرة: لكي ننقذ التاريخ ونؤسس له أنطولوجية، قد ننظر الى الحوادث على أنها سلسلة «مواقف» بفضلها تأخذ الروح البشرية علماً بمستويات الحقيقة التي بدونها تبقى بعيدة المنال. هذا المشروع لتبرير التاريخ غير عارٍ عن المصلحة، ونَعِدُ بالعودة الى هذا الموضوع في غير مكان. لكننا نستطيع، منذ الآن، ان نبيّن ان مثل هذا الموقف لا يقينا الخوفَ من التاريخ الا ان نسلم، على الأقل، بوجود «الروح العالمي» Esprit Universelle. ما العزاء الذي عسانا نجده عندما نعرف ان آلام الملايين من الناس قد أتاحت لنا الكشف عن

وضع يكون حدّاً للشرط البشري، إن لم يكن وراء هذا الحد سوى العدم؟ ثم إن المسألة هنا ليست مسألة أن نحكم على صحة فلسفة تاريخية، بل بأي مقدار تستطيع مثل هذه الفلسفة أن تطرد الخوف من التاريخ. اذا كان يكفي اعتبار الماسي التاريخية، لكي نجد لها العذر، الوسيلة التي تتيح للإنسان معرفة حدود المقاومة البشرية، فإن هذا العذر لا يمكنه ان يبدد اليأس ابداً.

في العمق، لا يمكننا تجاوز أفق النماذج البدئية والتكرار بلا عقاب الا إذا اعتنقنا فلسفة في الحرية لا تستبعد الله. هذا ما تحققنا منه عندما تجاوزت اليهودية ــ المسيحية أفق النماذج البدئية والتكرار لأول مرة، وأدخلت في الخبرة الدينية مقولة جديدة: **الإيمان**. ويجب ألّا ننسى انه إذا كان إيمان إبراهيم يتحدّد بأن «كل شيء ممكن عند الله»، فإن الإيمان المسيحي يتضمن ان «كل شيء ممكن عند الإنسان» ايضاً. «ليكن لكم إيمان بالله. الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقلْ واهبط في البحر وهو لا يشك في قلبه بل يؤمن بأن ما يقوله يكون فإنه يكون له.

فلأجل ذلك أقول لكم كل ما تسألونه في الصلاة فآمنوا بأنكم تنالونه فيكون لكم» (مرقس ١١ : ٢٢ــ ٢٤).
الإيمان، في هذا السياق، مثلما هو في كثير من السياقات الأخرى، يعني التحرر المطلق من كل نوع من «قانون» طبيعي، وبالتالي الوصول الى أعلى حرية يستطيع الإنسان ان يتصورها: حرية القدرة على التدخل في الحالة الأنطولوجية التي ينهض عليها العالم. وهي ــ تبعاً لذلك ــ حرّية خلّاقة بامتياز. بعبارة أخرى، تشكّل صيغة جديدة من تعاون الإنسان في الخلق كانت هي الأولى، لكنها الوحيدة ايضاً، التي اعطيت له منذ ان تجاوز الأفق التقليدي للنماذج البدْئية والتكرار. مثل هذه الحرية وحدها (خارج قيمتها السوتريولوجية، وبالتالي الدينية بالمعنى الضيق) هي القادرة على وقاية الإنسان الحديث الخوفَ من التاريخ: اي حرية تستمد اصلها من الله، وتجد ضمانتها وسَنَدها فيه. كل حرية أخرى، مهما كان الرضا الذي تستطيع ان تجلبه لمن يتمتع بها، فعاجزة عن تسويغ التاريخ؛ وهذا يساوي الخوف من التاريخ عند كل إنسان مخلص إزاء نفسه.

يمكننا القول، من ناحية ثانية، **ان المسيحية هي «ديانة» الإنسان الحديث والإنسان التاريخي**، الإنسان الذي اكتشف في الوقت نفسه الحريةَ الشخصية والزمان المتصل (بدلاً من الزمان الدوري). ولعل من المهم أن نبيّن أن وجود الله يفرض نفسه بإلحاح شديد على الإنسان الحديث، الذي يوجد التاريخ عنده بما هو كذلك، بما هو تاريخ لا تكرار، أكثر مما كان يفرض نفسه على إنسان الثقافات القديمة والتقليدية، الذي كان في حوْزته جميع الأساطير والطقوس وأوجه السلوك التي ذكرناها في هذا الكتاب، وقايةً لنفسه من خوف التاريخ. ومن ناحية أخرى بالرغم من ان فكرة الله والخبرة الدينية التي تنطوي عليها قد وُجدت منذ أزمنة سحيقة، الا انه كان بالإمكان أحياناً الاستعاضة عنها بـ «صيغ» دينية أخرى (طوطمية، عبادة السلف، إلهة الخصب العظمى، ... الخ) التي ما كان أسرعها الى تلبية الحاجات الدينية لدى البشرية «البدائية». في أفق النماذج البدئية والتكرار، كان الخوف من التاريخ أمراً محتملاً. لكن منذ «اختراع» الإيمان، بالمعنى اليهودي —

المسيحي للكلمة (كل شيء ممكن عند الله)، لم يعد بوسع الإنسان المنفصل عن افق النماذج البدْئية والتكرار أن يحمي نفسه من هذا الخوف الا بفكرة الله. والحق انه ما كان ليستطيع من ناحية أن يغزُوَ «الحرية» (التي تمنحه الاستقلال في عالم تحكمه القوانين، او بعبارة أخرى، «بداية نمط جديد ووحيد من الوجود في العالم)، وأن يصل من ناحية ثانية الى «اليقين» بأن للمآسي التاريخية معنى بَعْدَ ـ تاريخي، حتى ولو كان هذا المعنى غير ظاهر في الشرط البشري الراهن ـ ما كان ليستطيع كل ذلك لولا افتراضه وجود الله. كل موقف إنساني حديث آخر، ما إن يصل الى حدوده القصوى حتى يُفضي بصاحبه الى اليأس. وليس ما يدفعه الى هذا اليأس حالة وجوده البشري، بل حضوره في عالم تاريخي تعيش فيه كل البشرية تقريباً فريسةً لخوف متصل (حتى حين لا تكون شاعرة دائماً بذلك).

بهذا الصدد، تثبت المسيحية **بأنها ديانة «الإنسان**

الساقط* » : وهذا بمقدار ما يتواحد الإنسان الحديث تواحداً لا شفاء منه مع « التاريخ » و « التقدم » ، وبمقدار ما يتضمن التاريخ والتقدم ، احدهما أو الآخر ، **انفصالاً نهائياً عن النماذج البدئية والتكرار** .

* اي الإنسان الساقط في التاريخ بسبب من خطيئة الإنسان الأول (آدم) .

الفهرس

الفصل الثالث

الفصل الرابع

أسطورة العود الأبدي/ تأليف مرسيا إلياد؛ ترجمة نهاد خياطة. ــ ط. ١. ــ دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧. ــ ٢٨٢ ص.؛ ١٨ سم.

١ ــ ٩٠١ إ ل ي أ ٢ ــ العنوان ٣ ــ إلياد ٤ ــ خياطة

مكتبة الأسد

رقم الايداع ٥٩٣/ ٦/ ١٩٨٧

رقم الاصدار ٢٨١

مطبعة العجلوني




عالم المعرفة
اسطورة العود الابدي
تاريخ 6
S.P60
1 1 9 9 4 7

